د. محمد الجبر

رؤيـــة معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية



رؤيـــة معاصـــرة
في قضايا
التحديث والعلمانية

د. محمد الجبر

رؤيـــة معاصـــرة
في قضايا
التحديث والعلمانية

منشورات دار علاء الدين

- **رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية.**
- **تأليف: د. محمد الجبر.**
- الطبعة الثانية ٢٠٠٨.
- عدد النسخ /١٠٠٠/ نسخة.

- تمت الطباعة في دار علاء الدين للنشر.
- **هيئة التحرير في دار علاء الدين:**

- **الإدارة والإشراف العام: م. زويا ميخائيلينكو.**
- **التدقيق اللغوي: صالح جاد الله شقير.**
- **الغلاف: م. محمد طه.**
- **المتابعة الفنية والإخراج: أُسامة راشد رحمة.**

دار علاء الدين

للنشر والتوزيع والترجمة

سورية، دمشق، ص. ب: ٣٠٥٩٨

هاتف: ٥٦١٧٠٧١، فاكس: ٥٦١٣٢٤١

البريد الإلكتروني: ala-addin@mail.sy

مقدمة

التحديث والعلمانية

Modernization and Secularism

هي مجموعة من القضايا النظرية التي يناقشها المثقفون ولاسيما في البلدان النامية، والتي تخص وضع الوطن العربي المعاصر عبر علاقته بالماضي أي حضور هذا الماضي في الواقع العربي المعاصر والفكر الأوربي الحاضر، والمؤثر قليلاً أو كثيراً في وضع هذا العالم.

سنحاول في هذه الدراسة إثارة كثير من المسائل عبر المعالجة والتحليل لقضايا فكرية واجتماعية واقتصادية تهم القارئ العربي في هذا الظرف التاريخي الحاسم، وتأتي دراستنا المتواضعة هذه بفهم موضوعي يمثل امتداداً نظرياً لدراسات الباحثين العرب المعاصرين الذين عالجوا هذه المسألة بالبحث والتأليف. وتعد قضية التحديث والعلمانية من أهم القضايا الحساسة والمهمة على الصعيد الفكري والاجتماعي والاقتصادي في العالم عموماً والوطن العربي على وجه الخصوص، بل هي قضيتنا الحضارية المعاصرة. ونرى أن مضمون الإثارة لمثل هذه القضايا هو ما تمثله في حقيقة الأمر إثارة تطبيقية عملية ووظيفية مسندها الأول وعي الصلة أو الرابطة بين الفكر والحياة وبين المفهوم والسلوك وليس ثمة تقدم بدون أن يكون ثمة تحديث، أي بمعنى أن التحديث يمثل أحد الشروط الأولية لقيام تقدم قائم في الحرية الإنسانية، والعلمية التجريبية والعقلانية والفكر المبدع، وإثارة قضايا في العلمانية ذات الصلة بواقع العرب الفكري والاجتماعي والتي تمثل مدخلاً منهجياً لكثير من القضايا التي جسدها الفكر

العربي المعاصر عبر تأثره بالفكر الأوربي، ومحاولة إيجاد خصوصية ذات نمط قومي في إطار هذا الفكر. ويحتوي موضوع الدراسة الماثلة بين أيدينا على فصول ثلاثة:

في **الأول:** حددنا ماهية التحديث باعتباره عملية ديناميكية وهدفاً قومياً وكذلك العلاقة بين التقليد والمعاصرة.

الثاني: تناولنا بالشرح والتحليل مظاهر التحديث المشخصة في الواقع الفعلي على الصعيد العالمي والعربي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

الأخير: أوضحنا مفهوم العلمانية كمدخل منهجي لبعض قضايا المجتمع والفكر العربيين المعاصرين من خلال حركة الإصلاح الديني وتجديده عبر علاقته بالعلمانية، والعلاقة بين العقلانية والعلمانية، علمنة المجتمع العربي عبر صيغ مقترحة. وأخيراً نجد من واجبنا أن نختم هذه المقدمة بكلمة تقدير وشكر للأستاذ الدكتور مصطفى أحمد الحار الذي تحمل عبء مراجعة هذه الدراسة العلمية المتواضعة.

الفصل الأول

ماهية التحديث ومظاهره

في الحقيقة إن مفهوم التحديث *(modernization)* يصعب ترجمته موضوعياً في ضوء خصائص أو نتائج يمكن اكتشافها، لذلك يجب بيانه بالاعتماد على وجهات نظر مختلفة في العلوم الإنسانية، فبعض التعريفات والتحديات تتسم بالنسبية والأخر ينطلق من المسلمة القائلة بأن هذه العلوم لديها القدرة على التوجيه والنقد وكشف أماكن الخلل الوظيفي في البناء الاجتماعي والفكري معاً، مما أدى إلى ظهور تعريفات أكثر تحيزاً كالقول بأن التحديث هو اكتساب الطابع الغربي[1] ولكن تبني المنهج العلمي ساعد على اكتشاف العناصر التي تشترك فيها كل المجتمعات مما ساعد كذلك على صياغة تعريف نسبي واضح لمفهوم وماهية التحديث، فأصبح بذلك يشير إلى نموذج محدد للتغيير يظهر في المجتمع أو أن التحديث هو عملية معقدة تستهدف إحداث التغيرات في جوانب الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والفكرية، والأيديولوجية.

ويرى هنري لوفيفر أن التحديث يجمع بين فكرتين: التجديد من جهة، وقدر من الانتظام في حركة التجديد من جهة أخرى[2].

فبهذا المعنى نرى أن التحديث يلعب دوراً مهماً في صياغة فكر علماني تجديدي في المجتمع ويساعد كذلك على عملية التنمية التي تستلزم تشعباً وتعقيداً في النظم الاجتماعية التي يتكون منها المجتمع والتي تتطلب بدورها تغييرات في التزامات الأفراد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية،

١- انظر السيد محمد الحسيني، "دراسات في التنمية الاجتماعية"، ص٢٢٧.

٢- هنري لوفيفر، ما الحداثة، ص١٢.

فالتنمية والتحديث يسيران قدماً منذ أكثر من قرن في أجزاء كثيرة من العالم. إلا أن التغير الاجتماعي لم يبدأ بصورة فعلية إلا بعد الاستقلال السياسي. وكما أن هناك في أذهان المثقفين العرب ووعيهم صوراً متنوعة وكثيرة للواقع العربي المعاصر بصيغته الفكرية والاجتماعية، وللتاريخ والثقافة العربيين فإن هناك بالمقابل صوراً متعددة ومختلفة لهذه الإنسانية المتقدمة أي الغرب الأوروبي الذي يظل نموذجاً مقبولاً أو مرفوضاً في كله أو جزئه، نموذجاً لعالم الحداثة والتحديث المرتقب، للعالم المقبول كله أو بعضه، لذا متى كان التحديث مرتبطاً بالنقد الأيديولوجي ونابعاً من مقتضياته فإنه يكون برنامجاً، يكون مجموعة من المراحل التي يقتضي اجتيازها عدداً من الخطوات ينبغي القيام بها.

يكون قياسنا فيما يخص المجتمع العربي مهماً بما عرفته الإنسانية في الغرب من تحولات كبيرة، ما عاشته من ثورات. تعني كلها في اجتماعها وتفاعلها تحقق ثورة واحدة كبيرة هي الثورة الثقافية الفكرية. ويرى المفكر عبد الله العروي (أن الهدف الأسمى من التاريخانية أن تحققه بالنسبة للمثقف العربي هو تحقيق الاختزال الذهني لكل هذه الثورات من أجل تدارك التأخر التاريخي، ذلك هو معنى استيعاب الليبرالية دون المرور بمرحلة الليبرالية)[1] ومن رؤية بعض الدارسين للتحديث فإن أحداث التغير في النواحي المادية يبدو أكثر وضوحاً من التغير في النواحي الروحية. وهي حقيقة واضحة أبرزها "أوجبرن" في كتاباته عن التغير الاجتماعي، ومع ذلك نستطيع أن نقول بقدر من الثقة إن المجتمعات النامية ظهرت فيها اتجاهات فكرية أدبية أيديولوجية تنم عن التغير الاجتماعي في الجوانب اللامادية من الحياة الاجتماعية كظهور المفكرين والكتاب، ويعتبر كتاب "التغير الاجتماعي" إحدى إفرازات أوجبرن الفكرية في الفترة الراهنة حيث أعطى فيه أهمية كبرى للاختراعات في عملية إحداث التغير.[2]

١- سعيد بن سيد "الأيديولوجيا والحداثة"، ص٥٧.

٢- فادية الجولاني، "التغير الاجتماعي"، ص١٤.

وما يرتضيه الباحثون في حقل الاجتماع ذلك الفهم النظري التحليلي لديناميات التحديث، والعلاقة المتبادلة بين التحديث والبناء الاجتماعي، ومما هو جدير بالاهتمام أن التغيرات الجوهرية في القيم والاتجاهات والنظم في الدول النامية تبدو لازمة وضرورية للتنمية والتحديث في هذه المجتمعات. على اعتبارها جزءاً من التغيرات الحضارية العالمية. يرى محي الدين صابر من خلال رأي كينجسلي ديفيز أن التغير هو التحول الذي يقع في التنظيم الاجتماعي... وهو بالتالي، أي التغير الاجتماعي، جزء من التغير الحضاري.[1]

وقد دار جدل طويل حول مفهوم التحديث خلال السنوات الماضية، ومن الواضح أن التحديث يعني التقدم، ويرتبط بالتنمية ومع ذلك يستخدم اليوم للدلالة على التطور الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، ومادام استخدام المفهوم مازال فضفاضاً فإننا نلاحظ التغير الذي يحدث في اتجاهات الأفراد وسلوكهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من جهة والتغير في البناء الاجتماعي من جهة أخرى. ونلاحظ أن بعض العلماء يُصرون على استخدام المفهوم ليس لأنه جزء من الحصيلة اللغوية فحسب، ولكن لأنهم لاحظوا أن هذه التغيرات المترابطة والمتعلقة بعضها ببعض والتي تأخذ مكانها في كثير من الدول الجديدة هي نفسها التي مرت بها كثير من الدول المتقدمة، وعرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية، وثورة ديمقراطية وثورة صناعية كل واحدة منها تعبر في ميدان خاص وبكيفية خاصة، عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة ونتجت عن هذه الثورات انقلابات في الفكر تستحق الثورات العلمية العقلانية التاريخية وعبر هذه الثورات ايديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية.[2]

ولعل من أصعب الأسئلة التي تواجه علماء الاجتماع: ما هي هذه التغيرات وما علاقتها بعضها ببعض وكيف ندرُسها وكيف يمكن أن نعجل حدوثها؟

١- محي الدين صابر، "التغير الحضاري وتنمية المجتمع"، ص٧١-٧٣.

٢- عبدالله العروي، "العرب والفكر التاريخي"، ص٢٠٠.

فمنذ بحث آدم سميث في أسباب النمو الاقتصادي والمفكرون يبحثون في السبب الذي يجعل بعض المجتمعات أكثر تحديثاً من الأخرى. فظهور دول جديدة مستقلة بمفكريها الذين يكرسون جل وقتهم لتنمية مجتمعاتهم وتحديثها أضاف بعداً جديداً إلى دراسة علمية الحديث وليس هذا من خلال تزايد أعداد العلماء ولكن لاختلاف مناهجهم عن المناهج المتبعة في القرن العشرين لدى المؤرخين وأصحاب النظريات الاجتماعية.

فالاختلاف يبدو اليوم **أولاً**: في أن الباحثين يميلون إلى الدراسات الأمبريقية.فظهر الاهتمام بوضع افتراضات تخضع للتحقيقات والدراسات الأمبريقية حتى أن قليلاً من العلماء يمكنه الادعاء علمياً بتعميم نتائجه لبعض القصور في البيانات الاقتصادية والدراسات التجريبية والأبحاث الميدانية. ولكن هدف الدراسات هو أن تكون الافتراضات دقيقة وقابلة للاختبار والتجريب والتحقيق.

وثانياً: وكانت الدراسات الأولى تجعل من أمريكا وأوربة المناطق التي بدأ منها التحديث بينما الأبحاث الحالية أكثر عالمية *universal and international* وتعتمد على الدراسات المقارنة، وبحثت مجتمعات حديثة أخرى، كالاتحاد السوفييتي السابق واليابان، وأمكن بالتالي دراسة الاتجاهات والدوافع والعلاقات المستمدة من الأدلة التاريخية.[1]

ثالثاً: أصبح الباحثون أكثر قدرة على تحليل عامل التحديات بأساليب منهجية منسقة. فبحثوا في كيفية حدوث التحضر *urbanization* وكيفية تغير البناء الاجتماعي وكيفية تطور النظم التعليمية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك.

وأخيراً لا يهتم الباحثون الاجتماعيون اليوم بكيفية حدوث التحديث ولكن أيضاً بالبحث عن طرق التعجيل والإسراع به مما حدا ببعض حكومات

١- انظر حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص ٩.

الدول الجديدة إلى الاستعانة بعلماء الاجتماع في وضع السياسات الإنمائية. وذلك لأن علماء الاجتماع يعكسون روح الاجتماعات الحديثة من خلال اهتمامهم بالدراسات الأمبريقية والعمومية وتخصصهم في استخدام المعلومات من أجل الإسراع بالتحديث.

فالتحديث عامل أساسي في جعل المجتمع أكثر نشاطاً وفاعلية وذلك بتجديد إنجازاته التكنولوجيا التي تؤثر بدورها في المجتمع، وبذلك يعني التحديث تغيراً للتغير أو تجديداً للتجديد مما يجعله بالفعل لازمة حضارية للمستقبل إذ لا يكفي أن نخطط أو أن نجمع بين التخطيط والتغير (التغير المخطط) ولكن علينا أن ننتقل إلى أكثر الصيغ حداثة في ميدان التغيرات الاجتماعية وهي التحديث. فما هو المقصود بالتحديث؟

يختلف مفهوم التحديث باختلاف العلوم الإنسانية، أي أن كل فرع من العلوم الإنسان يعكس عاملاً من عوامل التحديث. فيرى الاقتصاديون التحديات من خلال استخدام الإنسان للتكنولوجيا للسيطرة على المصادر الطبيعية من أجل زيادة دخل الفرد. بينما يهتم رجال الاجتماع والانثروبولوجيا بعملية الاختلاف والتمايز بين المجتمعات فدرسوا الطرق والأساليب التي تظهر بها أبنية جديدة ذات وظائف جديدة أو تبني وظائف أبنية أخرى مع التركيز على الفروق الناتجة في الأبنية الجديدة نتيجة ظهور وظائف جديدة ونمو نظم تعليمية وظهور مجتمعات جديدة. كما يدرس علماء أيضاً مساوئ التحديث كازدياد الضعف والأمراض العقلية وانحراف الأحداث والصراع الديني والعنصري والطبقي.

بينما يهتم مفكرو السياسة بمشكلات بناء الدولة وبعض عناصر التحديث الهدامة. لذلك يجب دراسة تعريفات التحديث مجتمعة لعدم وجود تعريف شامل يضم عناصرها كلها معاً. فمثلاً يرى بعض الباحثين أن بداية التعريف للتحديث لا تأتي من طبيعة المجتمع ولكن من طبيعة الأفراد الذين يكونون ذلك المجتمع. هناك من يرى أن التنمية والتحديث يعنيان معنى واحداً من

حيث أنهما يملكان محاولة بشرية للتنمية وتحسين ظروف الحياة الجماعية بما يتفق مع نسق القيم.[1]

فيقترح سير بلاك بصفته مؤرخاً أن المجتمعات الحديثة تتميز بنمو المعرفة وأن الإنسان يستطيع أن يستخدم المعرفة الجديدة في الأمور الإنسانية. بينما ديفيد ماكللند ينظر إلى التحديات من وجهة نظر سيكولوجية ويرى أن الاعتماد على النفس وتوجيهه لاكتساب صفات ضرورية للفرد الحديث. بينما يركز أرنولد أندرسون واراد شيلز على تنمية المهارات وروح الابتكار في كتابتهما عن التعليم. وباختصار فإن هذه التعريفات تركز على طرق جديدة من التفكير تجعل الفرد قادراً على خلق مجتمعه وحكومة وصناعة حديثة أو عصرية. وإذاً من خلال هذا السياق يمكننا أن نقول إن التحديث يعني تخليص المجتمع من الطابع التقليدي والأخذ بالأساليب العلمية الحديثة، فهي في جوهرها علمية.

١- التحديث كظاهرة تاريخية:

التحديث في أحد معانيه هو التقدم ومرتبط بالتنمية، والتحديث إما أن يكون تطوراً تكنولوجياً أو تطوراً اجتماعياً أو نفسياً مثل ارتفاع درجة الطموح الفردي وتأكيد دور الفرد في الحراك الاجتماعي، وليس التحديث بالضرورة مرادف التقدم، ولكنه أصبح اليوم الشرط الضروري لأي تقدم أفضل منه.[2]

لكن من الواجب أن نرى أن تخصيص الواجب والمسؤولية لا التفضيل والتميز فهي من الواقع الاجتماعي والفكري الذي يأذن لها بالسبق في طلب التحديث في مواطنه الرائدة.[3]

والذي يجب توضيحه أن التحديث ظاهرة تاريخية معاصرة تناولها الباحثون

١- انظر نبيل السمالوطي (قضايا التنمية والتحديث في علم الاجتماع المعاصر)، ص ١١٧.

٢- حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص ٥.

٣- المرجع السابق، ص ٤.

من منطلقات مختلفة باستخدام مفاهيم مختلفة كالتحديث السياسي والتحديث الاقتصادي والتحديث التعليمي والتحديث التكنولوجي والتحديث الحربي والتحديث الإداري وما إلى ذلك ويرجع استخدام مفهوم التحديث بطرق غامضة إلى صعوبة التمييز بين الظواهر المختلفة التي تتناول:

١- تحديد التحديث بأنواع التغير الاجتماعي المختلفة. واعتبار أشكال التغير المختلفة أنواعاً من التحديث، بينما يكون بعضها في الواقع نتائج للتحديث وليس العملية الأساسية.

٢- ارتباط مفهوم التحديث باكتساب الطابع الغربي *Westernization* ظاهرياً وضمنياً.

٣- تحديد التحديث بأنماط الحكومات الديمقراطية والدستورية التي ترتكز على النموذج الأوربي الغربي.

٤- التركيز على عملية واحدة في المجتمع الحديث واعتبارها المحور أو الأساس اللازم لعملية التحديث، ويظهر ذلك في التحديد الضمني المرتبط بالنموذج الغربي الذي يعتمد على العوامل الصناعية والرأسمالية في المجتمع الغربي كعناصر ضرورية في عملية التحديث.

٥- خلط مفهوم التحديث مع عملية الوصول إلى التحديث أي الانتماء إلى دول العالم الحديث. فهنا كل اكتشاف جديد يعتبر حديثاً كالأزياء الحديثة والموسيقى الحديثة والفن الحديث وما إلى ذلك وهو أيضاً نموذج للعالم الغربي ويقول بهذا الصدد سعيد بن سعيد ما يلي: "لا سبيل إلى محاربة تخلف الذهنيات إلا بالعمل على تحديث العقل العربي [1] وترتب على هذا الغموض الذي دار حول

١- سعيد بن سعيد "الأيديولوجية والحداثة"، ص ٤٣.

هـذا المفهـوم أننـا سنسـتخدم تعريفـاً محـدداً في هـذه الدراسـة، فالتحديث هـو نوع من أنـواع التغير وأحد العوامـل التي تؤدي إليهـا التنمية. ذلك لأن التنمية هي جزء من التغير الحضاري.

فالتحـديث عمليـة شـاملة تـؤثر فيهـا قـوى خارجيـة وداخليـة، ماديـة وثقافيـة متفاعلة وهنا لا نهتم بإبراز آثار التنمية الاقتصادية بصفة عامـة، وصناعة النفط بصفة خاصة وتأثيرهـا على القيم والاتجاهـات فحسب، وإنمـا نهتم بإبراز وبيـان أثرها وموقعها في عمليـة التحديث، وذلك عن طريق التحليل النظري للدراسات التي دارت حول هذا الموضوع في العلوم الاجتماعيـة مع التركيـز على أثـر التحليـل الاجتماعي الفكري التاريخي في تحديث المجتمع

وعلـى ذلـك فقـد حظـي مفهـوم التحـديث *Modernization* والتنميـة *development* باهتمام العلوم الإنسانية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة، لاسيما في مجال العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأنثروبولوجيا الاجتماعيـة ولكـن هذه الدراسات الرائدة تعرضت لكثير من التقييم والنقد، ويرتبط مفهوم التحـديث أساساً بالتغير والتنمية فهو يشير إلى المرحلة التي تحول فيها المجتمع من حالـة معينـة إلى حالـة مختلفـة يفترض فيهـا أن المجتمـع يسـير نحـو الأفضـل، فـإن عمليـة تنميـة المجتمع مقصورة وممارسة على أساس أنها عملية تغير حضاري مقصودة ومخططـة، مقـدرة التكـاليف والوسـائل والنتـائج، اجتماعيـاً واقتصـادياً... ولهـذا فـإن القواعـد الأساسـية لها تقـوم علـى الحقـائق التي وصلت إليهـا العلـوم الاجتماعيـة[1] كمـا أن التنمية تشير إلى ذلك الكل المعقد من الإجراءات والعمليات المتتالية والمستمرة التي يقـوم بهـا الإنسـان للـتحكم بقـدر مـا في متضـمنات واتجاهـات الـتغير الثقـافي والحضاري في مجتمع من المجتمعات، وكذا في سرعته من أجل إشباع حاجاته.[2]

١- انظر محي الدين صابر، "التغير الحضاري وتنمية المجتمع"، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، سرس إليان، ١٩٦٢، ص٢٤٥.

٢- عبد المنعم شوقي "مفهوم التنمية، صياغة محددة للمشكلة"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر علوم الاجتماع والتنميـة في مصـر ٥-٨ مـايو ١٩٧٣، القـاهرة، المركـز القـومي للبحـوث الاجتماعيـة والجنائية.

فهنا يعني مفهوم التنمية أن التحديث يشير إلى عملية التغير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي عن طريق استجابة أفراد المجتمع، وهذا يعني أن التحديث يستلزم تخطيطاً ووعياً جماهيرياً.

كما أن النظريات السوسيولوجية كانت تخلط بين مفاهيم "التغير والتطور والتقدم"[1] وفي بعض الأحيان كان يستخدم كل مفهوم على حدة، كما قد تعتبر مصطلحات مترابطة في أحيان أخرى ولاسيما عندما كان هربرت سبنسر يستخدم مفهوم التطور للمشابهة بين الكائن البيولوجي والمجتمع. إلا أن الكتاب المحدثين أشاروا إلى الفروق القائمة بين النظرية البيولوجية والنظريات المختلفة في التطور الاجتماعي وبذلك فضل علماء الاجتماع استخدام مفهوم النمو الاجتماعي للإشارة إلى عملية التغير التاريخي.[2]

على أن مصطلح النمو لم يعد أكثر دقة من مصطلح التطور في تطبيقه على الظواهر الاجتماعية، ومع ذلك فقد استخدم مصطلح النمو بطريقة مختلفة تماماً في بعض المؤلفات الاجتماعية، وذلك للتمييز بين نوعين من المجتمعات المعاصرة هي المجتمعات الصناعية من ناحية وباقي المجتمعات من ناحية أخرى، وكذلك يشير إلى العملية التي تتحول بها المجتمعات الزراعية الريفية إلى المجتمعات الصناعية أو مجتمعات صناعية وبالتالي فإن مفاهيم التطور الاجتماعي والنمو الاجتماعي والتقدم الاجتماعي تتم عن طريق تحليل فلسفي للتقدم البشري خلال التاريخ.

١- ظهر الاهتمام بفكرة التقدم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر وذلك في كتابات فولتير وكندرسيه وكونت، ثم جاء من بعدهم إميل دور كايم الذي أشار إلى أن الكتابة الديمقراطية من مسببات التطور في المجتمع. ثم جاء كارل ماركس وعرض نظريته في التطور الذي ركز على تطور وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج. تعرضت نظريات التقدم للنقد في القرن العشرين في كتابات هكسلي أما التحليل الحديث للتقدم فيظهر في دراسات ثبينجلر وتوينبي.

٢- بوتومور، "تمهيد في عالم الاجتماع" ترجمة محمد الجوهري، ص ٤٤٠-٤٤٣.

فالفرق بين التغير الاجتماعي والتقدم الاجتماعي يتمثل في أن الأول يشير إلى العمليات التي تحكم المجتمع وتغير فيه، أما الثاني فهو مدخل معياري يبحث في المجتمع أي في ما ينبغي أن يكون.

ولقد أدت الصعوبات التي واجهت العلماء في نظريات التطور أو النمو أو التقدم إلى جعل مفهوم التغير الاجتماعي يشير إلى صور التباين في المجتمعات الإنسانية خلال التاريخ وقد ازداد الاهتمام بدراسة التغير عندما نشر وليم أوجبرن في عام ١٩٢٢ كتابه التغير الاجتماعي.[١]

وبظهور الدول النامية بعد الحرب العالمية الثانية -بصفة خاصة- توجه اهتمام العلماء إلى دراسة مفهوم التنمية بوصفه أداة أو وسيلة من خلالها تستطيع الدول النامية أن توجه عوامل التخلف بتبنيها لخصائص أو سمات المجتمعات المتقدمة. هناك من يرى أن التنمية هي عملية تستند إلى الاستغلال الرشيد للموارد بهدف إقامة مجتمع حديث أو عصري. وبهذا المعنى فالمجتمع المتقدم يتميز بتطبيق التكنولوجيا والتساند الاجتماعي الواسع النظام والتحضر والتعليم والحراك الاجتماعي، فضلاً عن التوحدات الشعبية مع التاريخ والمنطقة والكيان القومي للدولة. فالتنمية توفر بعض الخصائص منها الدينامية، والتغير والتصنيع والاستقلال والتأثير والقوة والوحدة الداخلية.[٢] كذلك كما أشار حسن صعب إلى أن طريق التحول من التخلف إلى التقدم هو التحول المنهجي من التجريد إلى الملاحظة والتجريب.[٣]

فالتنمية تختلف عن التصنيع في أن التصنيع يتطلب بعض العمليات التكنولوجية والميكانيكية والاختراعات من أجل الإنتاج الاجتماعي، والتنمية تفترض تحويل وتبديل العلاقات الإنسانية، والإمكانات الاقتصادية والسياسية

١- انظر محمد الجوهري، "التغير الاجتماعي"، ص ٣٤٨.

٢- انظر السيد الحسيني وآخرون، "دراسات في التنمية الاجتماعية"، ص١٣-١٤.

٣- حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص١٤.

بغض النظر عن المستوى الصناعي. فالتصنيع يضيف أعباءً وقيوداً على العلاقات الإنسانية التي تؤثر بدورها في عملية التنمية والتنمية تختلف عن التغير في أن التغير يدل على التكيف المستمر بخطوات مرحلية مستمرة، بينما التنمية تدل على تحطيم التقاليد، وإرباك التوازن الثابت في المجتمع، فهي تحتاج إلى أدوات ترتبط بالمفاهيم التي تفسر الحقيقة، بينما التغير يجعل تلك الأدوات تتكيف مع الظروف الجديدة. فكل شيء قابل للتعديل هو موضوع التغير البنائي، وبالتالي فإن الرغبة في الثورة على الأوضاع التقليدية ضروري لعملية التنمية.

وترجع جذور الدراسات السوسيولوجية في تنمية العالم إلى الفكر الفلسفي في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، التي كانت تدور حول الخصائص الطبيعية (*natural*) للنظام الاجتماعي (*or social system*) أو كانت تبحث في أفضل أنواع النظم الاجتماعية ومكوناتها من الأفراد. أما علم الاجتماع فقد أنشأ له مبحثاً خاصاً به يبحث في حالات عمليات الاستمرارية والخلل والتغير في النظام الاجتماعي بصفة عامة، وفي الأشكال المختلفة للنظم الاجتماعية بصفة خاصة.[1]

والحقيقة التي لاجدال فيها أن هناك اهتماماً متزايداً من قبل علماء الاجتماع والاقتصاد بدراسة قضية التخلف التي أنتجها العصر الحديث. فدول العالم تنقسم إلى مجموعتين إحداهما في القطب الإيجابي، وهو الحديث والأخرى في القطب السالب وهو المجتمع التقليدي وأساس التفرقة بين هذين النمطين هو المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية والنفسية لكل منهما. وعلى هذا النحو فإن المجتمعات الأولى تمتاز بالدينامية أما الثانية ففي حالة ثبات أو ستاتيكية، أي تكون النظم فيها تقليدية. فقد تناول دانيال لرنر في كتابه "تهافت المجتمع التقليدي أو التحديث في الشرق الأوسط" العلاقة بين التحديث ووسائل التواصل. لذا فقد وصف لرنر الشخصية القابلة للتحديث

١- انظر محمد الجوهري: "التغير الاجتماعي"، ص٣٣٩.

في ضوء تجربة المجتمعات العصرية في الدول المتقدمة. فاعتبر الإنسان القابل للتحديث هو الإنسان الحركي المنفتح للآخرين والمتطلع إلى يحقق من التقدم لنفسه ولمجتمعه ما حققه لأنفسهم ومجتمعهم أولئك الذين سبقوه في مضمار التقدم. والخاصة الرئيسة لهذا الإنسان هي الحركية والفعالية والانفتاحية أو التعبيرية تجاه الآخرين *fimpotiy*. ويعرف هذه الخاصة بأنها: "قابلية الإنسان لأن يرى نفسه في وضع الآخرين، فهذه القابلية ضرورية لجميع الذين يريدون أن يتمردوا على أحوالهم التقليدية... وهذه القابلية هي الصفة الرئيسة للشخصية الإنسانية في المجتمع الحديث."(١)

وقد أجريت كثير من الدراسات من أجل تضييق فجوة التخلف بحيث أصبح التحديث هو الحلقة التي تساعد المجتمعات على الوصول إلى درجة من التقدم، وهذه العملية التي تختلف باختلاف المجتمعات نتيجة لتباين العوامل الاجتماعية تشير إلى التنمية، فلولا التنمية الاجتماعية السياسية والاقتصادية لما تغير المجتمع وأصبح حديثاً وعصرياً، أي له خصائص المجتمع الحديث التي تتمثل في القدرة على استغلال الموارد البشرية والطبيعية وتطوير أساليب الإنتاج وربطها بعلاقات العمل وذيوع الاتجاه العقلي والاعتماد على العلم الحديث القائم على الملاحظة وظهور أساليب فنية لتدعيم مقومات الإدارة الرشيدة. فهنا لا نستطيع أن نستخدم مفهوم التحديث باعتباره مساوياً للتنمية، ولكن نعده سبباً لها وأحياناً يكون نتيجة لها. ومن هنا نرى أن العلم التجريبي والعقل المنهجي هما المصدر الحقيقي للقدرة الاقتصادية.(٢)

ويدور الاهتمام الأساسي في الفكر الاجتماعي الحديث حول معرفة أسباب التفكك والخلل في النظام الاجتماعي الحديث، مما أدى إلى ظهور منهجين متمايزين، ولكنهما مترابطتان لدراسة المجتمع الحديث، الأول يعنى

١- *Daniel lerner: the passing of traditional society Mo. Derhizing the middle east, p.50.*

٢- انظر حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص١٩.

بدراسة الخصائص النوعية *(qualitative)* للمجتمع، والثاني يهتم بوصف الخصائص الديموقراطية أو البنائية أو التنظيمية للمجتمع.

ففي منتصف القرن التاسع عشر تركز اهتمام علماء الاجتماع حول دراسة الارتباط والعلاقة بين الخصائص النوعية للمجتمع الحديث ووصف وتحليل الأسس البنائية والتنظيمية لأشكال المجتمعات المختلفة مما أدى إلى ظهور الدراسات المقارنة في العلوم الاجتماعية كالاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ المقارن. هذه الدراسات اهتمت بدراسة الخصائص النوعية والوصفية في أوربة القديمة والمجتمعات الغربية بمقارنتها بالمجتمعات الحديثة "الأوربية بصفة خاصة".

والحقيقة أن مؤسسي علم الاجتماع كرسوا أنفسهم لمثل تلك الدراسات المقارنة مع الاختلاف في منهج المقارنة.

ففي القرن الثامن عشر مثلاً اهتم علماء أمثال مونتسكيو *(montesequieu)* وفرجسون *(ferguson)* بالدراسات البنائية المقارنة أكثر من دراسة الخصائص النوعية للمجتمعات الحديثة بينما انصب اهتمام العلماء في القرن التاسع عشر مثل كارل ماركس على تحليل الخصائص النوعية للمجتمعات الحديثة، وعدم نبذ الدراسات البنائية المقارنة والتأكيد على أن التغيرات الاجتماعية في تلك المجتمعات التي تطرأ على المستويات الأخلاقية والسياسية ما هي إلا نتائج التغير في العلاقات الاقتصادية.[1]

وقد حاول أصحاب الفكر التطوري أمثال أوجست كومت *(comte)* وكارل ماركس بصفة خاصة تأليف مركب لهذين الوجهين من خلال تحليل مقارن لعادات أو نظم بدت كسمة عالمية لنمو المجتمع الإنساني من أجل تحقيق الحرية العقلانية *(rationality)* والتقدم. ولكن على الرغم من ظهور مثل هذه النظريات التطورية، مازالت الدراسات المقارنة بين المجتمعات الأوربية المتقدمة والمجتمعات الأخرى مجالاً للدراسات الاجتماعية. ولكن ماكس فيبر *(weber)*

١- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، ص١٥٨.

قد أستخدم المنهج المقارن المركب بدقة أكثر من سابقيه "كنت وماركس" فبدلاً من أن يفترض تطوراً عاماً وشاملاً لكل المجتمعات باستخدام المنهج المقارن، قام بتحليل مقارن لتوضيح بعض الخصائص الشائعة في مجتمع معين أو مجموعة من المجتمعات، مع الافتراض بأن تحليل مثل هذه الخاصية يمكن أن يُلقي الضوء على بعض الخصائص المتشابهة أو المختلفة في مجتمعات أخرى.

وأشهر تحليل لماكس فيبر ذلك المتعلق بتوجيه اقتصادي *economic orientation* لديانات العالم الكبرى التي استخدمها كخلفية لتحليل بعض المجموعات الدينية البارزة في أوربة وخاصة عند ظهور الأخلاق البروتستانتية *"Protestant ethics"* التي تعد من وجهة نظره النتيجة الحتمية لتطور الرأسمالية الحديثة،[1]

ولكن أعماله ترتبط أيضاً بعناصر أخرى من التحليل المقارن، سواء تلك التي تهتم بأنواع السلطة الملهمة *charisma*. وقد جعل الإلهام روتينياً، والمتعلقة بالبيروقراطية في المجتمعات الحديثة، ومهما يكن من أمر فإن جميع الدراسات المتعلقة بالتحديث أو المجتمع الحديث أو العصري لا تغفل الحقيقة الأساسية ألا وهي أن المجتمعات التقليدية هي المنطلق أو نقطة البدء في التمايز بين المجتمعات الحديثة وما قبل الحديثة. وعلى اعتبار أن التطور الاجتماعي يسير من البسيط إلى التعقيد والتركيب.[2]

ومحور الدراسات التقليدية كممثل للخصائص النوعية والكمية للحياة الحديثة يرتكز أساساً على الافتراض الثنائي بأن المجتمع التقليدي هو عكس المجتمع الحديث أو العصري، ولعل أول دراسة من هذا النوع ظهرت في كتابات تونيز *tonnies* عندما فرق بين المجتمع الذي تسوده العلاقات الأولية *gemeinchaft* والمجتمع التعاقدي أو الثانوي *gesellschaft*. وكذلك عندما ميز

١- انظر محمود عودة، "تاريخ علم الاجتماع"، مرحلة الرواد، ص٢٨٤.

٢- انظر اس دوب، التغير الاجتماعي، ص٧٤.

دور كايم بين المجتمعات التي تقوم على التضامن الآلي والتي تقوم على التضامن العضوي. والتضامن الأرقى لديه ينبغي أن يترتب على نظام جديد للطبقات والطوائف ينبغي أن يكون مطابقاً للاختلافات الطبيعية بين الناس.(١)

وقد أعطت هذه الدراسات -بغض النظر عن مناهجها- صورة واضحة للمجتمعات التقليدية بأنها تمتاز بالاستاتيكية "الثبات" وقلة التخصص وندرة تقسيم العمل وانخفاض المستوى التعليمي وقلة التحضر، وأن غالبية السكان يعملون في الزراعة وهم يشكلون الكثافة السكانية، بعكس المجتمع الحضري *urban* الذي يمتاز بدرجة عالية من التمايز والاختلاف بين السكان ودرجة عالية من تقسيم العمل والتخصص والتحضر والتعلم بالإضافة إلى انتشار شبكة وسائل الاتصال الجماهيري التي تساهم جميعها في دفع المجتمع نحو التقدم.

وظهرت هذه الصورة في الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية والتاريخية المقارنة حتى بعد بدء الاهتمام بدراسة الخصائص النوعية للمجتمعات الحديثة في بداية القرن العشرين، عندما ابتدأت المدارس الجديدة تستخدم التحليل المنهجي وأدوات البحث الميداني وتحليل المفاهيم. فكانت المدرسة الوظيفية في الانثربولوجية، وفي اجتماع المدارس التي تدرس نظرية الفعل *theory of action* والمدرسة البنائية الوظيفية *structural functional* بالإضافة إلى مجالات متعددة لدراسة النظام الاجتماعي والتدرج، وكذلك النظريات النفسية الاجتماعية لتحليل الجماعات الصغيرة والاتجاهات والرأي العام، وأيضاً المدارس الديموغرافية والإيكولوجية في الأنثروبولوجيا. وهذا التطور التاريخي في مجال الدراسة ونوعها كان يهدف أساساً إلى البعد عن الدراسات المقارنة والتاريخية العريضة، وكذلك عن الخصائص النوعية للمجتمعات الحديثة.

وحتى عام ١٩٥٠ كانت الأسئلة التي تدور حول طبيعة الحياة الحديثة ونوعها في العلوم الاجتماعية مرتبطة بنوع من المناهج التحليلية وأدوات البحث

١- محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع، ص٢٣٩.

المنهجية. وهذا التطور يرتبط أساساً بظهور الاهتمام بالمجتمعات النامية والعالم الثالث. فكان الاهتمام يدور حول إحداث التغير والتنمية في المجتمعات النامية، ومع ذلك فإن تقدم مناهج البحث وأدوات القياس لم يحل محل المدخل النظري لموضوع التحديث. ولكن أدى إلى تشعب المناهج وتعددها في دراسة التحديث، فقد يكون المدخل اقتصادياً أو تاريخياً أو غير ذلك.

٢- التحديث وعلاقته بالتغيير والتنمية والتصنيع

في الواقع هناك قلة من الباحثين الاجتماعيين الذين فرقوا بين التحديث والتغير والتنمية والتطبيق ومن أهم الباحثين الذين فرقوا بين هذه المفاهيم ابتر، وبوسكوف وهورفيتز، ونتال، وروبرتسون.

نجد الأول قد ميز بين مفاهيم التحديث والتغير الاجتماعي والتنمية الاجتماعية، والتصنيع في قوله (إننا نعتبر التنمية كنوع خاص من التغير الاجتماعي، والتحديث كحالة خاصة من التنمية، بينما التصنيع هو الأكثر تحديداً، إلا أنه أكثر دلالة ووضوحاً) ويضيف "إنه مع تدخل هذه المفاهيم إلا أن مفهوم التحديث يمكن اعتباره كعملية بعيدة عن التصنيع وبما أن الأول نتيجة للثاني كما حدث في المجتمعات الغربية، فإنه يمكن أن يكون سببه في البلدان الآخذة بالتحديث"[1] أي أن التحديث في هذه البلدان سوف يؤدي إلى التصنيع، وما عدا ذلك فإن ابتر لم يفسر كيف تتصل هذه العمليات بعضها ببعض و كيف تختلف عن بعضها الآخر.

ومن ناحية أخرى فإن الثاني يميز بين التغير الاجتماعي والتنمية الاجتماعية حيث أن الأول يؤدي إلى تنوعات في البناء الاجتماعي ، بينما الثاني يتضمن حكماً على الرغبة في التغير[2]. فالتغير الاجتماعي يفترض معنى موضوعياً، بينما التنمية

١- نقلاً عن جهينة العيسي، التحديث في المجتمع المعاصر، ص ٥٣.

٢- المرجع السابق، ص ٥٣.

الاجتماعية تحمل معاني لفظية *conations* ذاتية. فإذا نحن وافقنا على تعريف بوسكوف للتنمية فهل هذا يعني أنه عند دراسة التنمية في مجتمع معين يجب أن نضع معايير أو قيماً لنوع التغير المرغوب فيه ثم نقوم بتقييم التنمية في ذلك المجتمع من خلال ما إذا كان التغير كان قريباً من الشكل المفروض. وهذه قضية كثير من الدراسات وخاصة الاقتصادية والسياسية في الدول النامية التي يفترض أن التنمية الاجتماعية والاقتصادية السياسية تشير إلى مؤشرات الديمقراطيات الغربية الحرة.

وقد قدم الثالث *horowitz* تصويراً دقيقاً للتنمية. فقد فرق بوضوح بينها وبين التصنيع، والتغير والتطور الاقتصادي والديمغرافي. فالتصنيع يشير إلى الاختراعات التكنولوجية والآلية بينما تتضمن التنمية "التغير في العلاقات الإنسانية وفي المركز الاقتصادي والسياسي التي يتصل فيها الفرد بغيره، بغض النظر عن مستوي التصنيع"[1].

هذا التمييز يزيل حتمية الارتباط السببي بين التنمية الاجتماعية ومراحل التصنيع المحددة، وبالتالي يمكن تنمية العالم الثالث اجتماعياً دون الحاجة إلى الدخول في مراحل التصنيع الثقيل، وهذا يعني أن الثاني ليس النتيجة الوحيدة للأول، وبنفس المنطق السببي يمكن للفرد أن يقول إن خصائص الديمقراطيات الغربية ليست المؤشرات الوحيدة في التنمية.

ونستطيع أن نحدد مفهوم التنمية بدقة أكثر إذا ما قارناه بمفهوم التغير فالتغير الاجتماعي بالنسبة لهوروفيتز يتضمن تبنياً بطيئاً من خلال التوازن الموجود*existing equilibrium* ومن ناحية أخرى فإن التنمية هي انسلاخ *break* حقيقي من التوازن الموجود. فيقول: تتضمن التنمية الخروج على التوازن الثابت، وما يمكن تعديله هو نتيجة للتغير، الذي لا يحتوي على إمكان المرونة هو نتيجة للتنمية. لذا تهتم المناقشات المعاصرة للتحديث والتنمية بالتأكيد على ضرورة معرفة التغير التاريخي للظواهر الاجتماعية[2].

١- نقلاً عن جهينة العيسي، التحديث في المجتمع المعاصر، ص ٥٤.

٢- اس دوب، التغيير الاجتماعي، ٨٨.

فيشير التميز بين التغير والتنمية إلى فكرة "التغير التطوري وغير التطوري".
أما التطور الاقتصادي والديمغرافي فيختلفان عن التنمية في أنهما لا يؤديان إلى عمليات جديدة. ويبقى لدينا سؤال بلا إجابة، وهو ما موقع التحديث في العلاقة بين التغير والتنمية؟ فهورفيتز كان مهتماً بوضع صياغات تصويرية *conceptualization* للتنمية بدلاً من التحديث، من أجل أن يبين أن الأولى "التنمية" هي عملية شاملة يكون فيها التحديث والتصنيع وحدات فرعية ومع ذلك فليس من الضروري أن يتوازى الاتفاق مكانياً أو مؤقتاً فقد يكونان في فترات زمنية معينة متناقضين وأما الباحث نبيل السمالوطي فيرى أن التنمية والتحديث يشيران إلى محاولة تحسن ظروف الحياة الفردية والجماعية[١].

وأما ناتال وروبرتسون فيريان أن التصنيع والتنمية مفهومان تابعان للتحديث وقد فسرا العلاقة بين هذين المفهومين من خلال تصوراتهما لحالات المجتمعات المتغيرة. ويرجع السبب إلى اختلاف مفهوم عن آخر إلى الظروف الإمبيريقية المتغيرة التي ظهر فيها كل مفهوم. لذلك يمكن أن يحدد التصنيع بأنه يتكون من العملية التي تشير إلى التغير من الأنشطة الزراعية أو المنزلية. إن ناتال وروبرتسون يطلبان فصلاً تحليلياً بين التصنيع وعمليات التغير الأخرى على المستويات الاجتماعية والنفسية والسياسية[٢].

وقد بحث ناتال وروبرتسون في الصياغات التصورية حول مفهوم التحديث وقدما (الوعي القومي والذاتي) للمجتمع الذي يتجه نحو التحديث في النسق الدولي. فالتحديث والعصرية يرتبطان بالمجتمع وليس حسب مؤشرات تحليلية، فيتضمن التحديث تقييم وتحقيق أهداف معاً ترتبط بالدرجة الأولى بشكل الدولة (في هذا المجال الصفوة السياسية) وتعمل كميكانزمات للتوافق الذاتي بالنسبة للمعلومات التي تحصل عليها. ثم عرفاه مرة أخرى بأنه العملية التي تغير

١- انظر نبيل السمالوطي، قضايا التنمية والتحديث في علم الاجتماع المعاصر، ص ٢٧.

٢- انظر جهينة العيسى، التحديث في المجتمع المعاصر، ص ٥٥.

من خلالها الصفوة الوطنية مركز المجتمع وتسير نحو التساوي بالدول ذات المركز الجيد[1]، والأمر الذي يلفت النظر في تعريف ناتال وروبرتسون هو تفسير العلاقة بين الموقف المحلي والدولي، فبالنسبة للباحث تكون المشكلة إمبيريقية وتحليلية معاً. فيجب عليه أن يفحص إمبيريقياً الأهداف الحقيقية التي تهدف إليها دولة معينة، ومن الناحية التحليلية تكون أفضل وسيلة للبحث في عملية التحديث من خلال العالمية والتنشئة الاجتماعية والجماعات المرجعية.

ولا يمكن للباحث أن يحل المشكلة التحليلية ما لم يحدد مؤشرات (الثقافة العالمية) وهنا نواجه مرة أخرى السؤال الذي يدور حول نموذج التحديث الذي يؤدي إلى تغيرات في المجتمعات النامية. وهذا السؤال لم يجب عنه ناتال وروبرتسون إلا أنهما يشيران إلى مشاريع التنمية التي تحتاج إليها المجتمعات الجديدة. كوسائل لطرق وأساليب الاتصال التي تجلب مؤشرات التحديث العالمي في المجال المحلي.

وفي هذه النقطة بالذات يمكن لمفهوم التنمية أن يخدمنا، إذا ما استخدم بهذا المعنى ذاته فسيشير إلى الدرجة التي استطاع فيها المجتمع إما أن يحقق أهدافه أو الأهداف التي افترضها الباحثون الاجتماعيون.

ومن التحليل السابق لمفاهيم التحديث والتنمية والتصنيع يمكن أن نعد التغير المفهوم الأكثر موضوعية[2]، ويمكن أن نتعرض له بأي اتجاه وأي شكل وعلى العكس من ذلك فالتنمية هي تقييم ذاتي سواءً استخدمه الباحثون الاجتماعيون أو القادة السياسيون في الدول النامية، لأن كليهما يصور التنمية بالتغيير إلى "الأفضل" أو النمط المرغوب، وذلك حسب الإطار النظري الذي يفترضه الباحث من جهة، والأهداف القومية التي يحددها القادة السياسيون من جهة أخرى، ولكن اقتراب الأهداف القومية من الإطار النظري للباحث قضية إمبيريقية تحتاج إلى دراسة وبحث.

١- انظر جهينة العيسى، التحديث في المجتمع المعاصر، ص ٥٥.

٢- اس، دوب، التغير الاجتماعي، ص ١٠١

وكما يبدو لنا فإن هناك إجماعاً بين بعض الباحثين على أن التصنيع عملية تختلف عن التحديث إذا حدد التصنيع بالتغير التكنولوجي. والتفرقة التحليلية بين هذين المفهومين ذات دلالة إذا ما تعرضت للتغيرات الاجتماعية. وبالتالي يمكن تحليل التغير الاجتماعي والسياسي بغض النظر عن درجة التصنيع، إلا أنه لا يعتبر نتيجة أساسية للتصنيع، وهذا التصور يجعلنا نركز على طبيعة التغير في البلدان النامية. فكما ذكر ناتال وروبرتسون انتقل التغير في تلك البلدان من قضايا التبني الاقتصادي *adaptiveeconmic* إلى تحقيق الأهداف *goal-attainment* وهذا التغير في الاتجاه يقابل الانتقال التحليلي من مفهوم التصنيع إلى التحديث. وبالتالي فالتحديث هو العملية التي من خلالها يمكن للنسق السياسي أن يسمح ويساير التغير الاجتماعي والاقتصادي والفكري.

٣- التحديث باعتباره عملية ديناميكية وهدفاً قومياً:

في الواقع يشكل تعريف التحديث فيما سبق الاتجاه الجديد في دراسة التحديث بالنسبة لبعض الباحثين في الاجتماع والسياسة والفكر. ونلاحظ أن الباحثين كانوا ينظرون إلى مفهوم التحديث باعتباره تغيراً، ويتجاهلون دوره كهدف قومي للمجتمع المعني[1]. وهذا التركيز يظهر في تعريف ولبرت مور الذي يوافق عليه الكثير من الدارسين حيث يعتبر التحديث (التحول الشامل للمجتمع التقليدي أو ما قبل الحديث إلى الأشكال التكنولوجيا والتنظيمات الاجتماعية المرتبطة به التي تميز الدول "المتقدمة" المزدهرة اقتصادياً والمستقرة سياسياً في العالم الغربي)[2].

١- من الباحثين الذين نظروا إلى التحديث بوصفه عملية دراسات هربرت برينجر وزملاؤه رايزنشتات، (١٩٦١) ومايرون فانير (١٩٦٦). أما الباحثون الذين اعتبروا التحديث كهدف فهم قلة ومن بينهم تصور نتال وشيلز للتحديث، وحسن صعب.

٢- أو ويلبرت مور، "التغير الاجتماعي"، ص ١٩، وانظر كذلك عبد الله الهمالي في عمله "التحديث الاجتماعي، معامله، ونماذج تطبيقاته"، ص ٢٢.

ويمكن أن نلاحظ أمرين رئيسيين في تعريف (مور) **الأول**: افتراض التغير الخطي *unilinear change*. **والثاني**: تعادل أو تطابق التحديث بالأخذ بالطابع الغربي *westernization* ولكن الموضوع الأول يعتبره كثير من الباحثين الاجتماعيين فصلاً، فمثلا جوزيف جسفيلد *gusfeild* يرى أن افتراض التغير الخطي مشتق من تصور أن النظم التقليدية والقيم غير ملائمة *inimical* للتغير. أما التحديث الآخذ بالطابع الغربي فيبدو كأمر لا يمكن اجتنابه في التعريفات الفنية من خلال *technical* للتحديث، لأن هذه التعريفات تنظر إلى التحديث من خلال ارتباطه بالتصنيع. وبما أن معظم دراسات التصنيع هي في الواقع دراسات في التطور التكنولوجي والاقتصادي في الغرب فقد أدى هذا إلى اعتبار خصائص التغيير كخصائص التحديث. وهنا نجد *lapalomrw* لا يوافق على هذه النقطة، لأنه يرى إمكان اعتبار التحديث مفهوماً حيادياً إذا كان يعني ببساطة التصنيع، ومن بعد ذلك فإن مفهوم التحديث (لن يتضمن بالضرورة النظرية الخطية في التطور أو أي إطار نسقي معين يجب أن يتم من خلاله ذلك النوع من التغير الاقتصادي)[1] ويرى أيضاً أن هذين الافتراضين يجب ألا يرتبطا بالتصنيع، ولكن تصور لابالومرو بعيد عن معظم الدراسات التحليلية للتصنيع الذي يعتبر فيها كموضوع عالمي وأن أشكال التنظيمات الاجتماعية الغربية تعتبر المرحلة النهائية التي يؤدي إليها التصنيع، وعلى ذلك فالالتباس التحليلي بين التحديث والتصنيع يصبح كبيراً إذا ما استخدمنا الأول في تحليل التغير الاجتماعي في المجتمعات من جهة وإذا اعتبرنا خصائص الثاني والتصنيع ذات مصداقية عالمية من جهة أخرى.

وكذلك نجد أن النموذج الغربي في كثير من دراسات التحديث يشير إلى المرحلة الختامية (*end state*) التي يتجه نحوها تحديث المجتمعات الآخذة بالتحديث ومنها المجتمعات العربية، لأن هؤلاء الدارسين يستخدمون مقولة النسق الحديث الموجودة في

١- نقلاً عن جهينة العيسى "التحديث في المجتمع المعاصر"، ص ٦.

الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الدول الغربية وهي بإيجاز كما ذكرها الموند *Almond* وكولمان *Coleman* ارتفاع معدل التحضر، وانتشار التعليم وارتفاع دخل الفرد وزيادة معدل الحراك الجغرافي والاجتماعي وارتفاع معدل التجارة والتصنيع مع وجود شبكة اتصال جماهيري واسعة بالإضافة إلى المشاركة الجماهيرية.

ويرى الباحثون الاجتماعيون الذين يستخدمون النموذج الغربي في تحليل التغير الاجتماعي في تلك المجتمعات أن المراحل التي مرت بها الدول الغربية هي نفس المراحل التي تمر بها هذه المجتمعات، ومن أبرز الباحثين الذين يؤيدون هذا الرأي دانيال ليرنر، ولكن التطور الذي شهدته الدول الغربية يرجع إلى عوامل تختلف اختلافاً كلياً عن العوامل والظروف التي يمر بها الوطن العربي من حيث المنشأ التاريخي، ويقول فون كريجر في تقييمه للتراث العربي بأن (أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا جلياً في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم)[1] وهذا ما يمثل امتداداً معرفياً، ووظيفياً في إحداث التحديث في هذا العالم المعاصر إذاً فالدول الغربية مرت بعصور إقطاعية طويلة انتقلت منها إلى مجتمعات صناعية بعد الثورة الصناعية مستخدمة في ذلك المواد الخام التي تستوردها من الدول المستعمرة ، كما أن التطور الفكري جاء نتيجة خبرات طويلة من التعليم ونشر الثقافة التي قامت على أيدي رجال الدين، وأيضاً تختلف النظم السياسية في الدول الغربية فبعضها كانت إمبراطوريات وأخرى كانت ملكيات. ولكن مجتمعاتنا تختلف في ظروفها عن الدول الغربية. والسؤال الذي يواجهنا هل على هذه المجتمعات أن تستمر دولاً لتعتمد عليها في الحصول على المواد الخام وهل تحتاج أيضاً إلى ثروة صناعية كالثروة الصناعية في الدول الغربية في هذا العصر؟ إن الإجابة بالطبع عن هذه الأسئلة بالنفي، فالنموذج الغربي ليس هو النمط المثالي الذي يجب على هذه المجتمعات أن تسعى إليه وذلك لوجود نماذج حديثة أخرى، في اليابان مثلاً، قد تكون نماذج جيدة للاقتباس

١- فرانتز وزنتال، مناهج العلماء العرب في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦١، ص ١٠.

ولكن الأمر الذي يجب أن تعرفه هذه المجتمعات أن لها خصائص مميزة وتراثاً اجتماعياً وثقافياً خاصاً يمكنها من تكوين نموذج خاص بها يسير جنباً إلى جنب مع النماذج الغربية وغير الغربية الحديثة لأن التحديث في الغرب كان نتيجة للتصنيع، بينما التحديث يؤدي إلى الصنيع في مجتمعاتنا لذا فالثورة في سبيل التحديث واجبة في كل دولة من الدول النامية... في عملية حضارية ثورية شاملة... وبالتالي التحديث هو طريق ثوري للتقدم.[1]

وتعتبر الأهداف القومية وفق ما أوضحناه لنموذج التحديث هي تحقق التحديث الغربي، وهذا هو الموضوع الذي يواجه دارسي التحديث في تلك المجتمعات أي، هل تُعتبر شروط التحديث بالنسبة للقادة هي نفس الأمر الذي يراه الغربيون متمثلاً في العلمانية والترشيد والحياة الحضرية والقيم الديموقراطية وغيرها. يقول هورفيز في هذا الصدد (إذا افترضنا أن الدول المتقدمة تبدو كصورة المستقبل للدول النامية فهل الدول النامية تتقبل هذا التصور؟ وهل هي مستعدة لتقبل التحديث دون أن تكون أهلاً له؟)[2] هذا السؤال وغيره يبقى دون إجابة في دراسات التحديث في علمنا الراهن.

ولكن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إذا بحثنا في معنى التحديث من وجهة نظر المجتمع المعني أو موضوع الدراسة. ومن هنا يمكن أن نعرف ماذا يريد ذلك المجتمع أن يكون أو لا يكون.ولا يستطيع قادة الفكر في المجتمعات فهم التحديث من خلال الأسباب التي يضعها الباحثون الاجتماعيون فقط بل من خلال التجارب التاريخية والثقافية لسلوكهم، بين المزج بين واقع هذه المجتمعات وبين ما يريد القادة تحقيقه.

ومن هنا يجد بعض الدارسين أن افتراضاتهم في الواقع تختلف عن نتيجة التغير في بعض الدول النامية ومنها العربية ولذا أشار حسن صعب إلى أن "بطء

١- حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص ٢٢٤.

٢- نقلاً عن جهينة العيسى (التحديث في المجتمع المعاصر)، ص ٩.

هذا التغير العقلي المنهجي هو المسؤول عن بطء التقدم في الوطن العربي وفي سائر أنحاء العالم الثالث[1]" وهذا الهدف القومي يختلف من دولة لأخرى حسب بنائها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فمثلاً نجد في معظم الكلمات وخطب الملوك ورؤساء المجتمعات العربية الإشارة إلى التنمية الاجتماعية باعتبارها هدفاً قومياً ولكن ما هي الاعتبارات التي تصبح التنمية في ضوئها هدفاً قومياً؟ هذه الاعتبارات قد تتمثل في التراث القومي والديني وقد تعتمد النظام السياسي أو الاقتصادي للدول النامية وقد يكون السبب المنطقي في هذه الدول هو نفسه الذي قاد الوعي القومي في اليابان ضد نظام حكم الميجي عام ١٨٦٨ ولئن كان له سببه الأيديولوجي في الفرق بين اختيار اليابان الطريق الأيديولوجي الأبوي القومي واختيار الصين الطريق الماركسي، وتراوحنا نحن العرب بين الطرق الأيديولوجية السلفية والليبرالية والماركسية.[2]

فنحن نتوقع من القادة السياسيين في المجتمعات الجديدة أن يحققوا أهدافهم من خلال قومياتهم. وفي هذه الحالة يمكن أن يعتبر النموذج الغربي نموذجاً جيداً (بالنسبة للغرب فقط).

والنقطة التي نود توضيحها هي أن على الباحثين الاجتماعيين أن يدرسوا التحديث ليس كعملية فحسب وإنما كهدف قومي للمجتمع الذي يقومون بدراسته، وبالتالي فعلى الباحث أن يبحث القضايا الداخلية والخارجية لهذا الهدف، وفي هذه الحالة يستطيع الباحث الاجتماعي التمييز بين الأسباب العالمية المؤدية إلى التحديث والخاصة بمجتمع معين. وعلى ذلك فدراسة التحديث كهدف هي دراسة مخطط لها ومدروسة ومتحكم فيها وترمي إلى تحقيق احتياجات معينة وبالتالي يمكن معرفة مدى تحقيقها. فإذا اعتبرنا التحديث هدفاً قومياً لمجتمع معين فإن النظم والاحتياجات يجب أن تتوافق لتحقيق متطلبات التحديث. وهذا

١- حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٩.

٢- المرجع السابق، ص ٢٢.

يتطلب وضع خطط محددة للتغير في المجتمع حتى يمكن للتحديث كهدف أن يحقق احتياجات النظم والقيم. وهنا سيواجه المخطط أمراً آخر: هل للخطة الموضوعة للتغير في المجتمع هي من أجل تغيير النظم أو القيم أو كليهما؟ والإجابة عن هذا السؤال، تكمن في ضرورة فهم الباحثين الاجتماعين لاحتياجات المجتمع المقصود. وهنا نحتاج كذلك إلى معرفة كيف يوجه المجتمع نفسه، بمعنى أن المجتمع يمكنه أن يقرر ما يحتاج إليه، ما يفيده وبالتالي يضع خططه وفقاً لاحتياجاته إذ إن لديه رصيداً معرفياً (حتماً) لثقافته يمكن خلاله أن يوجه مسار تغيره الاجتماعي، وهذا مما حدا ببعض الباحثين الاجتماعيين إلى الشك في عملية التحديث، فمثلاً ناتال يقول إن الدراسات في الخمسينيات التي كانت تسود فيها مفاهيم التنمية الاقتصادية والتصنيع أصبحت الآن قديمة، لأن المجتمعات الآخذة بالتحديث وضعت بنفسها قراراتها في هذا الشأن. فالمجتمعات العربية اليوم بدلاً من أن تتبع مراحل النمو الاقتصادي لروسو أو الرجل السياسي لليبست *Lipset* ترى أن التحديث هو تحقيق أهداف اجتماعية وقومية معينة.

ويرجع هذا الشك إلى سببين أساسيين، الأول ظهور نماذج للتحديث تختلف عن النموذج الغربي، كالنموذجين الياباني والروسي، وقد تناول رودولف وسوزانا مميزات هذين النموذجين في فهم التحديث، والعامل الثاني هو عدم ثبات النموذج الغربي الذي يواجه اعتراضاً من المجتمع الغربي نفسه، وبالإضافة إلى تطور أهداف المجتمعات النامية التي أصبحت تدرك تنوع أشكال التحديث ونموذجه، وبالتالي تختار ما يناسبها تبعاً للظروف المحيطة سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

٤- التقليد و المعاصرة *Tradition and Modernity*

إن بعض الباحثين العرب حينما تصدوا إلى معالجة التحديث والتقليد في التجربة العربية والعالمية، رأى بعضهم أن مفهوم الأصالة أو التقليد هو نفسه مفهوم التحديث أو الحداثة مشيرين إلى أن كلا المفهومين هما منتوج لنفس

الطبقة الاجتماعية[1] سواء في العالم الأوروبي أو في الوطن العربي. وهذه الرؤية بتقديرنا ناقصة وتخدم الأيديولوجية الدينية والمحافظة وتريد قطع العلاقة مع التراث الإنساني ظناً منها أن ما يحتويه الوطن العربي عبر تطور تاريخه وما يحمل من مصطلحات التحديث كالتحرر والتقدم والوحدة والثورة...الخ، تتضمن دراسة التحديث كهدف قومي للمجتمع المعني، إنها قضية مرتبطة به وهي العلاقة بين التقليد والمعاصرة فنجد أن أنظمة المجتمعات الأمية تعتبر التحديث هدفاً قومياً ولكن ليس على صورة المجتمع الغربي، ومعنى هذا أن التحديث في هذه المجتمعات يؤدي إلى مجتمع - تقليدي حديث- يجمع بين الاصالة والمعاصرة وهو المجتمع الذي يستطيع أن يضع نفسه في مصاف الدول الحديثة، مع المحافظة على تقاليده القومية، لأن كثيراً من المجتمعات العربية، تتجه لأن تصبح عصرية، ولكن لن يتم ذلك إلا بتحديث العقل لذا (التحرر من التخلف كما تتصوره هنا هو الانتقال من الطور التقليدي إلى الطور الحديث للتقدم)[2] ويتم حسب مفاهيمها للتحديث مادام التحديث لا يعني اكتساب الطابع الغربي. ويؤكد هذه النقطة كرويزر *croizler* عندما يقول: الهند والصين لديهما استعداد لتحديث مجال الطب مادام يمكننا الحفاظ على الطابع القومي، وهذه النقطة تخالف معظم دراسات التحديث التي ترتكز على النموذج الغربي التي ترى أن طابع القيم يجب أن يتغير من أجل أن يتم التحديث. سواء أمكن تحقيق هذا الهدف أو لم يكن ذلك هو السؤال الذي يجب أن يعالج إمبريقياً والجواب عليه يكمن في تجارب المجتمعات الطامحة إلى التحديث والتقدم.

ومع ذلك فإن وجود التقليد والتحديث معاً يُبحث تحليلياً في معظم الدراسات الإنسانية خلال ثنائية التقليد والتحديث التي يفترض أن كل شكل يشكل نسقاً من التغيرات المترابطة التي تميز المجتمع الذي يختلف في خصائصه

١- أنظر بكيد عبد الصمد، جدل التحديث والتقليد في التجربة العربية، ص ٦٨.

٢- المرجع السابق، ص ٣٩.

عن المجتمعات الأخرى. وبصفة عامة فإن استخدام ثنائية التقليد والتحديث في دراسات التحديث هو مؤشر يدل على تأثير المفكرين التقليديين الذي ظهر مع المجتمع الصناعي في أوربة الغربية والنظرية التطورية، وهذا النوع من الثنائيات ظهر في أعمال دور كايم وكولي.

ويظهر الاتجاه نفسه في كثير من الدراسات المعاصرة، فقد استخدم روفيلد المقارنة بين المجتمع (الشعبي) *Folk* والمجتمع الحضري *Urban* دراسة لأمريكا اللاتينية، جيرماني *Germani* قام بتحليل التغير كالانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الجماهيري. ويرى بعد ذلك كال أن استخدام أولئك الباحثين للثنائية هو من أجل تصنيف المجتمعات بحيث تكون هاييتي تقليدية والأرجنتين حديثة أو عصرية وبيرو انتقالية. ولدينا مثال آخر وهو دراسة ليرنز في الشرق الأوسط التي يقابل فيها العصريين من جهة مع التقليديين من جهة أخرى. بالإضافة إلى وجود مجتمعات انتقالية فهو يجعل من تركيا ولبنان مجتمعات حديثة وسوريا ومصر مجتمعات انتقالية بينما إيران والأردن مجتمعات تقليدية[1]. فالدراسات السابقة تشكل أمثلة على استخدام ثنائية التقليد والتحديث في تحليل التغيرات الاجتماعية والسياسية الفكرية المعاصرة. وبالإضافة إلى هذه الدراسات هناك محاولات أخرى من أجل وضع مجموعة خصائص تقع بين قطبين أي - ما ليس تقليداً بحتاً- منها مقياس جوزيف كال في التحديث، الذي وجد خصائص كل قطب في النموذج المثالي مترابطة بصور ثابتة. وهذا النموذج يؤدي إلى إمكان تلازم الخصائص التقليدية والحديثة، وهذا ما وصل إليه جوزيف كال عندما انتهى إلى القول "بأنه مع تداخل وترابط مكونات التحديث في عقول الأفراد" إلا أن من الممكن لبعض الأفراد أن يكونوا حديثين (عصريين) لبعض القيم وتقليديين في قيم أخرى.[2]

١- ليرنر نقلاً عن جهينة العيسى، التحديث في المجتمع المعاصر، ص٦٣.

٢- انظر المرجع السابق، ص ٦٢.

ولكن ليس الحل في هذه الدراسات هو الانتقال من الخصائص الثنائية إلى المتغيرات المترابطة فحسب، ولكنه يحتاج إلى إعادة تقييم للافتراض الكامن وراء استخدام الثنائية، ومن هذه الافتراضات التي تعرضت لانتقاد كثير من الباحثين مثل بانكس وجسفيلد ورودیف افتراض أن المجتمع الحديث أو المعاصر يشكلان نسقاً من التغيرات المتداخلة، التي يقوم فيها المجتمع التقليدي مجتمعاً إستاتيكياً (ساكناً) ولا يتقبل التغيير، بينما التحديث يؤدي إلى إضعاف التقليدية وبالتالي فإن العلاقة بين هذين المجتمعين هي علاقة صراع من أجل أن يحل مجتمع مكان مجتمع آخر.

فالقضية هنا أن الباحثين يعتبرون مجموعتي الصفات *Attributes* التقليدية والحديثة العصرية "كأنساق لمتغيرات إمبيريقية تخضع للتعميم" من استخدامها كفرضيات وذلك عندما أعاد بندكس هذه المشكلة إلى نوعين من الأسباب المترابطة حينما كتب "إن الشخص الذي قام بالتحليل مبتدئاً بالتناقض بين التقليدية والتحديث يعتبر كل الخصائص الأساسية كمتطلبات أساسية للتحديث، والأمر الذي يجعل كل الدول تضع أمام نفسها خصائص التحديث قبل أن تستطيع الاتجاه نحو التحديث بغض النظر عن الزمان والمكان[1].

وتكمن صعوبة مثل هذا الافتراض في أن بعض العوامل التي تعتبر متطلبات أساسية للتحديث قد تكون كذلك في بعض الحالات التاريخية، بينما بعض هذه العوامل قد تكون نتاجاً للتحديث في حالات أخرى. أما الخط الثاني من الافتراضات فهو الاستنتاجات الفكرية التي نادى بها باندكس وترتبط بتعميم التحديث في الدول الجديدة ذات التاريخ القصير، فمثلاً في المجتمعات الغربية ضعفت الرابطة القرابية وظهرت الاتجاهات الفردية النقطة التي يحاول كثير من الباحثين تعميمها إذ إنهم يرون أن المجتمعات التقليدية لن تتطور ما لم تحاول إضعاف الروابط القرابية بأبعادها الدينية. والآن نحاول أن نوضح مظاهر التحديث المشخصة في الواقع الفعلي على الصعيد الفكري الاقتصادي والاجتماعي السياسي.

١- ليرنر نقلاً عن جهينة العيسى، التحديث في المجتمع المعاصر، ص ٦٣.

الفصل الثاني

مظاهر التحديث المشخصة
في الواقع الفعلي

١- التحديث الفكري العقلاني في الفكر العربي المعاصر:

إن الفكر العربي على اختلاف مرجعياته وتباين اتجاهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته منخرط بالضرورة في سياق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعلم المعاصرين. فولادة التحديث العقلاني في هذا الفكر مشروطة معرفياً وسياسياً وتاريخاً بشبكة ومضاعفات ونوعية علاقات المجتمع العربي بذاته وبالآخر،لذا فإن أهمية المرجعية لكيفية ظهور وتبلور التحديث العقلاني في شكله المعرفي والثقافي تعتبر مظهر الحياة والسلوك، أو الشكل السياسي عبر ومن خلال الدولة القومية العلمانية في المجتمع العربي، وهو أمر مهم على صعيد معرفة قدرة العقل على حل قضايا التنظيم والسلوك في الفكر العربي المعاصر. لقد أفرز التحديث تكون مجتمع فوقي شبه أوروبي، ذلك لأن نخب هذا المجتمع اعتقدت أنها الأكثر استحقاقاً للحكم بحجة قربها من الحضارة والتمدن، لذا نراها تتخذ مبدأ المصارعة فيما بينها على الحكم، ولكن الجماهير تبقى على الهامش التاريخي وكما أشار غليون "لقد دخلت العقلانية الغربية كحليف للطبقات البرجوازية ذات البعد الفكري والاقتصادي وعلى المقابل نجد العقلانية الأوربية تتخذ النقد من الوضع القائم للدولة، للسلطة، للفكر وذلك بحجة تأكيد حرية الإنسان الجماعية القومية" لذا فقد جاءت العقلانية العربية لتثبت النظام القائم وتبرره مختبئة وراء جهل الجماهير تارة والعلمانية وموضوعية التاريخ تارة أخرى، وهكذا تحولت هي ذاتها إلى النقل والتقليد"[١]

١- برهان غليون، "مجتمع النخبة"، ص ١٨٢.

فلقد دخلت هذه القيم والنظم العقلانية الجديدة الصادرة عن ثورة اجتماعية واقتصادية وفكرية طويلة ومستمرة جعلت من المجتمعات الأوروبية المصدر الأول لما يمكن أن نسميه بالتجديد الحضاري والفكري كما ظن في عصر النهضة العربي، ودخلت كذلك كنتاج جاهز وناجز من عالم آخر مركزي أوروبي إلى المجتمعات التقليدية، فهذه القيم والنظم الجديدة، دون النظر إلى مضمونها العقلاني اعتبرت مصدراً للسيادة. فلذا نلاحظ أن المفارقة التي تتيح التمييز بين الطبقة الجماهيرية والبرجوازية التابعة، هي إصباغ الحياة الثابتة بالصبغة الجديدة (أورية) ومن هنا أطلق على هذا التحديث تعبير مفهوم التغريب[1]. كما شاع في الأدبيات الفكرية العربية، والتغريب هذا أصبح يشكل حتمية في المجتمع العربي لأجل قدرته على تحديد الانساق والأنماط الفكرية، وكذلك يمثل الناظم للخطط والأهداف القائمة على ركيزة المصطلحات والمفاهيم ذات البعد الليبرالي الرأسمالي، فبهذا المعنى نلاحظ أن الثقافة الحديثة أخذت تتكون من منظور أيديولوجي.لقد آمن الفكر العربي بمنطق كوني وعقلاني، فهو قام بنقد الأيديولوجية التقليدية ذلك لأنها منافية للعقل والعلم. وعليه أيضاً أن يتخذ موقفاً من التحديث الأيديولوجي الأوروبي. فالتجسيد العلمي في الوطن العربي لظاهرة التحديث تبلورت رغبة منها في استعباد البلاد ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والأخلاقية والفكرية، وجعلها تابعة للمركز الأوروبي. حتى أن الوقائع التاريخية أدت إلى أن الأرضية الأوروبية التي أظهرت شعار الحداثة لم يكن في نيتها تحقيق تقدم وتطور على الصعيد المادي أو الثقافي المعرفي الفكري بل إنها أتت لتوفير عوامل التقدم حينما حاولت تحطيم الاستقلالية في النسق المجتمعي الحضاري التاريخي. والنهضة في الغرب الأوروبي هي مرادفة للحداثة، وذلك باعتبار أن النهضة هي في جوهرها تحديث عقلي يمهد للحداثة، على كل أصعدة الحياة والوجود. بالتالي تظهر لنا النهضة من حيث أنها الحركة الثقافية التي استبدلت، في أورية أفكار وأنماط العصر الوسيط بأفكار وأنماط جديدة، فبدأ مفكرو النهضة يتملصون من الاتجاه المدرسي، من أجل العودة

١- برهان غليون، "مجتمع النخبة"، ص ٢٠٢.

إلى الطبيعة والملاحظة المباشرة لها. فمنذ ذلك بدأت الحاجة إلى بناء العالم على أساس حرية العقل، وترسخت تبعاً لذلك الليبرالية. كعقيدة وفلسفة تناقض وتناهض (السلطات) و (الأنظمة) التي تخضع لغايات التفتح الفردي، وكحركة إحياء لحرية الفكر لدى الإنسان الاجتماعي باعتبار المجتمع ظاهرة طبيعية. فلم يدرك الفكر العربي أن العقلانية بوصفها أيديولوجية اجتماعية ما هي إلا مجموعة من القيم الاجتماعية الفكرية توضع موضع الاحترام المتزايد لأنها ترد في ظرف معين ومرحلة معينة على حاجات اجتماعية جدية وليس بالضرورة كل الأحيان، لأن العقلانية يمكن أن تقود إلى الواقعية وأن ترتبط بها[1]. فبهذا السياق نلاحظ أن العقلانية العربية كانت قد ردت على حاجات مجتمع نخبوي فوقي للسيطرة ولتطبيق أيديولوجية الخاصة كان ثمن ذلك اختناق الأكثرية من الجماهير العربية، لذا فقد تحولت العقلانية إلى منطق نظري لتدمير الواقع نفسه بهدف إعادة صياغته حسب المفهوم الذي تملكه عن واقع التحديث كما تتصوره، وبذلك أصبح المفهوم هو الذي يتحكم بالواقع ويخضعه له بدل أن يخضع له ويتطور على ضوئه، إن عمليات العقلنة القسرية تحدث في النهاية تشويشاً وارتباكاً للجماعة أكثر مما تعطيها نظاماً جديداً.

فالعلمانية بين المقدس الديني والواقعي الأرضي ظهرت في سياق هذا التحديث العقلاني في إطار الفكر العربي كظاهرة سياسية واجتماعية وكمدخل أيديولوجي للعلاقة بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية والعلمانية في هذا الخصوص أخذت في أوربة شريعتها كموجه فلسفي للدولة والأمة بسبب النضالات في سبيل الحرية والمساواة والعدالة، ولكنها حينما تصبح إضفاء للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة فإنها تتحول إلى سلطة معادية للجماهير الشعبية. يميز أحد الباحثين العرب وهو برهان غليون بين الفلسفة العلمية العلمانية التي ترجع إلى تطور المعرفة البشرية التي عكست قفزة نوعية في الوعي بالنسبة للعالم والكون، لذا فقد نشأت هذه الفلسفة متعارضة مع

١- برهان غليون، "مجتمع النخبة"، ص ١٦٥.

اللاهوت، وبين مسألة العلمانية كحركة سياسية مناهضة للدين والكنيسة وهي قضية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد ظهور الشعب على المسرح السياسي. وقد يكون المقدس كعامل من عوامل تغير ميزان القوى الاجتماعية داعماً أو معاكساً للديمقراطية لذا فالاحتذاء الأعمى بالمركز الأوروبي لا يسهم في بناء القوى الإبداعية لأن نجاح العلمانية والحداثة في أوربة كان مشروطاً بظروف تاريخية مجتمعية داخلياً وكذلك رهن ظروف خارجية تمثلت في الاستعمار. إن هذه الشروط التكوينية للنموذج الأوربي لا يمكن أن تتكرر.

فمهمة العلوم الإنسانية ليست إعطاء وصفات وبدائل تاريخية، ذلك لأن هذا الأخير يدخل في ميدان الأيديولوجيا. إن مهمة هذه العلوم هي النقل والتحليل والفهم والوعي.

إن الخروج من عصر التبعية الفكرية هو مدخل طبيعي للتخلص من التخلف والتبعية السياسية والاقتصادية والحضارية. إن مضمون النهضة الحضارية في الفكر العربي هو الطموح الذي يسير نحوه المجتمع والأمة في تواصله مع منطق الاستمرارية التاريخية، أي مع نسقه التاريخي والحضاري لذا فالتحديث العقلاني والتقدم لا يكونان صالحين ونافعين إلا بعد حرية الاختيار والوعي والحركة، إذ يمكن الانفتاح وتوظيف عناصر حضارية أجنبية في هذا الفضاء العربي والتوظيف نقصد به استيعاب المكونات الأوربية وفقاً لشروط وأسس البناء النسقي الاجتماعي الحضاري للمجتمع لتقويته ودعمه.

٢- التحديث والتقدم في الفكر العربي المعاصر[(١)]:

في الواقع إن موضوع التحديث (*modernization*) والتقدم (*progress*) يعد الشغل الشاغل لبلدان العالم الثالث ومنها بل وفي طليعتها، وطننا العربي

١- ألقينا هذا البحث في الأسبوع الثقافي الثاني ضمن محور التراث والتحديث في الفكر العربي المعاصر، دمشق، كلية الآداب ١٩٩٥.

المعاصر، فقد انخرطت هذه البلدان في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية في عملية البناء الوطني بعد أن نالت استقلالها وحررت إرادتها من القوة الكبرى التي كانت تقسم العالم. والكلام عن التحديث والتقدم ظهر بحدة في البيئات الثقافية العربية منذ فترة طويلة من الزمن، يمكن القول منذ القرن التاسع عشر، وأصبح الموضوع في أيامنا هذه حاداً في الساحة الفكرية والثقافية العربية، حيث يدور نقاشٌ موسع بين ممثلي كلا الاتجاهين القديم التقليدي التراثي والحديث.

فالإنسان يسعى إلى التحديث لما ينطوي عليه من تقدم وتطور يتيحان فرصة تحقيق مستوى أعلى من الحياة ولا يقتصر التقدم والتطور على الجانب المادي، بل يتسعان لمضامين متنوعة مثل النضج والوعي السياسيين المتمثلين في إقامة نظام سياسي وتأسيس سلطة تعبر عن إرادة المواطنين وترعى حقوقهم وتؤمن مصالحهم، وكذلك الارتفاع بمستوى العلم والمعرفة الإنسانية، فبهذا المعنى، التحديث هو الكينونة والمصير. فللتحديث وجوه متعددة قد تأخذ شكل النضال لتحقيق التحرر والاستقلال الوطني، وقد تأخذ شكل التنمية عبر التخطيط الاقتصادي، وقد تكون بمزج عناصر ثقافية تقليدية مع عناصر ثقافة العصر، وقد تأخذ شكل اقتباس أسباب الحضارة ومظاهرها، دون أن يكون هذا العالم أو ذلك كافياً وحده لإتمام عملية التحديث. إذاً نلاحظ من هذا الكلام أن التحديث مثل ظاهرة إيديولوجية أوروبية وشرط كامن في الغرب، لذا يغدو رفض نتاج الغرب تحت مسميات شتى ميداناً للفكر التقليدي والسلفي.

ولعل موقف الفكر العربي المعاصر كمن عند هذا الشرط التحديدي، هو قبول نتاج الغرب كله أو رفضه كله.

لذا فإن نسق الحضارة الغربية إما أن يؤخذ كله أو يترك كله، كما ينادي بعض المفكرين، وأنه لا بد من إعادة صياغة الفكر العربي ليتفق مع مقتضيات الفترة الراهنة عبر تكيفه مع التراث، كما ظهر في الغرب.

إن الثنائيات التي أقرتها تجربة النهضة العربية والتي أضحت ميزة مهمة للفكر العربي المعاصر، وتجلت هذه الثنائيات في الأصالة المعاصرة، التراث والحداثة التقدم والتخلف، قد وضعت الفكر المعاصر في مأزق يحاول الخروج منه من خلال تمثله لبناء عقل حركة التحرر القومي وبناء الذات وارتقائها إلى الصعيد الرأسمالي العالمي، أي إن هذه المحاولة تعتبر عملية بناء ثورة للذات العربية. ومما لاشك فيه أننا إذا استرجعنا البعد التاريخي العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين نلاحظ أن الشكل الراهن للنظام العربي هو نتاج سنوات طوال من الغزو الإمبريالي للعالم العربي، والأمة العربية تشكلت بوصفها أمة محددة الملامح القومية فرضها الماضي البعيد، لكن إيديولوجية الإمبريالية الأوروبية استغلت فرصة وهنها الشديد في مطلع القرن العشرين، فانقضت عليها ومزقتها على أصعدة مختلفة، الفكري و الاقتصادي والسياسي.

والآن نحاول رصد تصورات بعض المفكرين والباحثين في الفكر العربي المعاصر حول هذه الظاهرة وما نتج عنها من انعكاسات على صعيد هذا الفكر.

أشار الباحث حسن حنفي إلى أنه في عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الأوربي على أسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة للسلوك، والتحول إلى العقل والطبيعة... ووضع الإنسان مركزاً للكون... ثم أتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاً للعقل الذي أصبح له سلطان على كل شيء... ثم عصر التنوير (*enlightenment*) في القرن الثامن عشر، ثم أتى القرن العشرين لإحداث ثورة صناعية هي عصر التقنية.[1]

نلاحظ أن التحديث في الحقيقة ظهر نتيجة للإيمان بعقل الإنسان والطبيعة ولكن التقدم يمثل إيديولوجية هذا العالم المصنوع، إنها الإيديولوجية الكلية لهذا العلم الكلي الذي هو في صبوة دائمة إلى السيطرة على الطبيعة وإلى التدخل الواعي في تنظيم المجتمع. هذه الإيديولوجية إنسانية النزعة، فالإنسان بما هو

١- حسن حنفي، "موقفنا الحضاري"، ص ٨٣-٨٤.

إنسان وبقدراته وملكاته العقلية يستطيع أن ينجز بمفرده وبدون تدخل من عالم الغيب التحويلات المطلوب إدخالها على ملكوت الطبيعة والفضاء الاجتماعي وهذا يعني أن أحد أهداف فلسفة التحديث والتقدم تقويض أسس الميتافيزيقا والغيبيات على أنها وهم أخرجه الخيال الإنساني ويجب أن يزول مع تقدم العلم والعقل، لأن استمراره يشكل عائقاً أمام الحرية والعقلانية والإنسانية الذي نرى بأن فكرة التحديث العقلاني تنطوي على فكرة التقدم وعلى القول بأن الإنسان بطبيعته العاقلة ووفقاً لما دلت عليه التجربة التاريخية قادر على معرفة الحقيقة فهي إذاً تنطلق من مبدئي الحرية التقدم، فلا حق لأحد في الوصاية على المجتمع، لذلك فالحاكم العادل هو المستنير الذي يفرض الطاعة في حدود المحافظة على النظام المدني ويترك الباب مفتوحاً أمام حرية التفكير العقلاني، بما فيها أصول الحكم وتحسين الشرائع. ويرى ناصيف نصار موضحاً موقفه حول التنوير وما آل إليه من التطور المرتبط بنظرة إلى الطبيعة الإنسانية وإلى التاريخ الإنساني المتسم بالتفاؤل والتقدمية والتقدير لكرامة الإنسان.[1] ويرى أن البشرية هنا مدعوة إلى التقدم المستمر على طريق الأنوار. وثمة رؤية جديدة عند هشام جعيط مفادها أن فلسفة التنوير تمثل المرجع والقاعدة للذهن العربي المعاصر. وهذه الفلسفة نشأت أساساً كحركة نقدية للدين قبل أي شيء، وكانت مضافة أيضاً للنزعة الاستبدادية، ومناصرة لسلطة العقل المطلقة. من هذا المنطق كانت ذات نزعة نحو العالمية،[2] ومع انتشار النفوذ الغربي في العالم أمست هذه الفلسفة قاعدة إيديولوجية في جزء كبير من العالم المعاصر، والثورة الفرنسية ابنتها المباشرة. وكذلك الثورة الفرنسية، بل إنها كانت غالباً الإيديولوجية المسخرة في كل مشروع علماني تحديثي ذي نمط غربي.

فهذه التصورات كانت صدى لسياق المشروع الثقافي الحضاري الأوروبي،

١- أنظر ناصيف نصار، "في سبيل نقدي لفلسفة الأنوار"، ص ٣٤.

٢- أنظر هشام جعيط، "أثر فلسفة الأنوار على تطور الفكر في العالم العربي المعاصر"، ص ٢٠.

ومن هذه التصورات نصل إلى طرح ملاحظتين نقديتين اعتبرهما في غاية الأهمية. وذلك إن المفاهيم التي طرحت في سياق هذا المشروع تشير إلى أنها تمتاز بالتداخل والتركيب المعقد وتتشابك فيها تطورات تاريخية متعددة عبر صيرورة طويلة شهدت صراعات عنيفة.

١- إن مكونات التقدم والتحديث من ثورات معرفية وعلمية واجتماعية وعقلية وسياسية واقتصادية تبدو في الفكر الأوربي عن التقدم، والذي ينقله الفكر العربي المعاصر بأمانة دون أن يجري تغيراً فيه ودون أخذ طبيعة الظروف التاريخية التي يعيشها مجتمعه، بأخذها كنموذج واحد متجانس تترابط وتتشابك فيه هذه المكونات ألا يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: أليست هذه التركيبة تركيبة أيديولوجية تمت بلورتها بعد حدوث التقدم والنهضة الأوربيتين الواقعيتين؟ إن العملية التاريخية الواقعية للتقدم والنهضة قد تكونان أعقد من هذه الصياغة التي تخفي أكثر مما تظهر: قد تخفي مركزية عنصرية استعلائية تدعي التفوق، وقد تخفي اختلالاً عميقاً في الأصول الفكرية للتقدم والتحديث، وقد تخفي النهب والاستغلال اللذين مارسهما المركز الأوربي لكي يستطيع إحداث هذه الظاهرات. فمثلاً هل كان الإيمان بالإنسان إيماناً بكل إنسان أم كان إيماناً بالعقل وقدرته على فعل الخير وإحقاق الحق والعدل، أم كان إيمانا بالعقل الذي امتلكته القوة، قوة السيطرة وسيطرة القوة؟ ونلاحظ أدلة على ذلك في أفكار جان ماري دومينك (*j.Domenach*) حيث نراه يربط بين ظاهرتين أساسيتين في تطور الحداثة الغربية هما المعرفة والقوة وكتاب فرنسيس فوكوياما (*f.Fukuyama*) "نهاية التاريخ". هؤلاء الكتاب تعصبوا للبرالية والرأسمالية واعتبروهما النموذج المرغوب في الجانب السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي.

٢- والملاحظة الثانية تكمن في نتائج تطبيق التقدم والتحديث كما شكلت تاريخياً وتطبيقها في الفكر العربي المعاصر. ويمكن التساؤل من هنا حول هل كان ذلك الوعي النقدي متوفراً لمفكري النهضة العربية في القرن التاسع وأوائل العشرين؟ وماذا كانت نتائج عملية المثاقفة التي حكمت رؤية هؤلاء المفكرين لواقعهم التاريخي ولفكرة التنوير العقلي والمفاهيم المرتبطة بهم والمستمدة من واقع تاريخ آخر مغاير؟ وماذا كانت نتائج هذه الحركة التاريخية في الفكر والمجتمع والدولة؟.

إن هاتين الملاحظتين النقديتين تتيحان لنا التعرف على قراءات بعض المفكرين الباحثين العرب المعاصرين حول مدلول تجربة مفهومي التقدم والتحديث الراهنين.

تجربة التقدم العربي المعاصرة: نستطيع أن ننطلق من الفرضيات التي ظهرت في الأدبيات الفكرية لبعض المفكرين من أجل معرفة مضمون هذه التجربة. مثلاً يقال "عصر الانحطاط المعاصر أو فشل التحديث والعصرية، المأزق التاريخي، أو أزمة التقدم العربي" هذه التسميات المختلفة تدل في الحقيقة على معنى واحد. ويمكن فهم أيديولوجية التقدم والتي تبنتها واعتنقتها النخب الحديثة، فهماً وتأويلاً داخلياً أي وكأنها عملية ذاتية إرادية تسير وفق "حتمية" لها منطلقها الداخلي الذي لا يقبل التغيير. فهذا الفهم هو الطرح السائد والمهيمن لدى أغلبية المثقفين والمفكرين والباحثين المعاصرين وإن اختلفت التنويعات والتعديلات على نموذج التقدم، والتي لا تخل بالأصول والمسلمات المقبولة "كونياً". وضمن هذا الإطار نجد مفهوماً مركزياً يمثل مركز الثقل لشبكة المفاهيم العصرية وهو مفهوم البناء القومي. إن المنطلق الداخلي لشبكة المفهوم يعتبر الدولة في العالم العربي ضرورة لقيادة المجتمع نحو التلاحم الداخلي والتقدم الحضاري.

إن هذا المفهوم المرتبط عضوياً بمفهوم بناء الدولة العقلانية والحداثة شكل حجر الزاوية في أيديولوجية "تقدمية" تشرع أي تشكل مصدراً لشرعية الدولة الحديثة، ذلك أن تعميم نموذج الدولة القومية الحديثة هو الغاية الطبيعية للمجتمعات البشرية تاريخياً. إن هذا النموذج الوافد قد تم تأويله من قبل النخب المحلية الحديثة انطلاقاً من حاجاتها إلى السيطرة وإهمال الجانب التراثي بما فيه من مقومات تساعد في البناء. إن هذا التأويل لنموذج الحداثة قاد إلى جعل بناء الدولة محور النشاط التاريخي للمجتمع لا بل قاد إلى توكيل "الدولة الحديثة" بإعادة تشكيل المجتمع بأكمله، إن هذا التحول في مركز ثقل السياسة والمجتمع لصالح الدولة كان يقضي بأن تكون الدولة دولة المجتمع العامة. لكن هذه الدولة في الوقت نفسه هي نتاج التاريخ ووليدته: تاريخ التقدم، كان من الطبيعي أن تأخذ الدولة الجديدة العربية هذه الأيديولوجية وتجيرها لصالحها "فتعلن كما أشار برهان غليون، نفسها دولة التحرير والتقدم والتحديث، دولة تحرير المجتمع وتأهيله، أي الارتفاع به إلى مستوى العصر وإدخاله في حلقة التاريخ.[1] إن هذا التأويل الداخلي للتقدم سعى إلى رأب صدع الزمن بين القديم والحديث، هذا الزمن الذي انشق بفعل صدمة المدنية الأوروبية وبفعل التقدم الأوروبي الذي أصبح تقدماً إنسانياً عالمياً عصروياً ينبغي اللحاق بركبه، ما يتعلق "بنموذجي الحداثة" فإن للتاريخ مساراً واحداً وللتقدم خطاً واحداً، وما الاختلاف بين المجتمعات والمدنيات إلا هامش زمني يمكن عبوره عبر الجسر الأوروبي. تصبح الحالة هذه أيديولوجية العالم والتاريخ و الإنسان، دين التقدم مصدراً "داخلياً" للتشريع والشرعية بكل ما تحويه من عصرنة وتنمية، فعالمية قوانين التغير الاجتماعي لاشك بها، وكذلك عملية التغير الفكري والقيمي، وفي أنماط الحياة والسلوك أضحت أيديولوجية الحداثة الحل السحري لفهم الواقع المختلف وتطوره. وحسب نظريات التحديث فإن المجتمعات في الوطن العربي تتحول بصورة مستقيمة من الحالة التقليدية إلى حالة انتقالية إلى الحداثة. إن هذا

١- برهان غليون، "الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي"، ص ٢٧-٢٨.

الطرح الذاتي الإرادي يعالج المشكلات الرئيسية في مجتمعات "متخلفة وتقليدية" بوصفها مسألة خصائص معينة داخلية، لذا فإن تلك المجتمعات معزولة عن أي إطار يلحظ صراع الحضارات والثقافات على الهيمنة والغلبة العالمية ويتم التركيز على العوامل الداخلية الثقافية والتربوية والفكرية والبنى الاجتماعية وأنماط الحياة والسلوك ويتم تصوير التغير والتحديث عبر معايير ثنائية متناقضة مجردة / تقليد حداثة، دينية، علمانية. ويصار -والحالة هذه- إلى معالجة التغيير كعملية تؤدي إلى حالة مكتملة نهائية للمجتمع عبر سلسلة من المراحل الضرورية والشبه حتمية وصولاً إلى نسبة أمينة لنماذج مجتمعية قائمة على نماذج أوروبية. من الأمثلة على هذه التفسيرات الداخلية التي أسسها مفكرون أوروبيون وتبناها العديد من المفكرين والباحثين العرب:

١- زوال المجتمع التقليدي (*d.learner*).

٢- مجتمع الإنجاز (*d.macleiland*).

٣- مراحل النمو الاقتصادي (*w.roslow*).

هذه الأعمال الأوروبية أو المنتجة أوروبيا تماهى مع أيديولوجيتها عدد كبير من المفكرين المعاصرين الذين أنتجوا رؤى متطابقة إلى حد كبير مع المقولات الغربية، لذا فإن أيديولوجية التقدم هذه هي شبكة معقدة من المفاهيم المتلازمة والمترابطة كمفاهيم الدولة (*state*)، المجتمع المدني (*urbane*)، العقلانية (*nationalism*)، العلمانية (*scientism*)، الديمقراطية (*democratic*)، التصنيع (*endustrilation*)، التنمية (*development*)، العائلة (*family*)... الخ، وتجسد ذاتية حضارية تنظر إلى المجتمعات الأوروبية من زاوية تجربتها الخاصة. مثل هذا السياق نجد تمثلاً له في أفكار عبد الحكيم أجهر حينما كتب: "إن مفهوم العقل و التقانة والمنهج المعرفي الأوروبي مازال يمثل ميزان قياس تتم به قراءة التراث. وما زال التراث والتاريخ والواقع العربي أسيراً تبعاً للرؤية التي تحددها الأداة المعرفية والتي تشكل السلطات المرجعية لتصنيف الفكر العربي...

فتصبح هي الصورة الأصل والماهية النهائية التي يجب على كل الثقافات الأخرى قياسها عليها.[1]

إن هذا النص يؤكد البعد المركزي الأوروبي كمعيار لتقدم المجتمع العربي وتحديثه عبر وسائط خارجية، لكن ضمن ما أرغب بيانه أن نظام التحديث المبتكر أيديولوجياً في أوربة يكون وسيلة في تنظيم استعباد الشرق وتبريرها و تطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الاستعمارية بين الطرفين، فلمَ لا يلجأ الغرب إلى ابتكار جهاز تحديثي من داخله حيث إن تراثه يمثل خصوصية كبيرة ويمكن اللجوء إليه واستنطاقه؟

نموذج التحديث: تفترض نظريات التحديث و العصرنة أن هناك عدداً من العوالم الذاتية والموضوعية التي تتسبب في خلق واقع التخلف العربي وترسيخه، وإن عدم الاستقرار والتخبط العربيين مصدرهما الصراع القائم في الأساس بين القوى والأفكار التقليدية والموروثة وبين موجة التحديث والعصرنة العالمية. فهي تصف المجتمعات العربية بأنها مجتمعات تقليدية على الرغم من كل التحولات الكبيرة التي طرأت عليها خلال السنوات الماضية، ولا يزال يهيمن عليها الفكر الغيبي الروحي أمام قضية تغير الواقع. ومن الكتابات العربية التي تحلل الواقع والفكر العربي على أساس نظريات التحديث كتاب: مصطفى حجازي "التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور" ١٩٧٨، حليم بركات: "المجتمع العربي المعاصر" ١٩٨٤، هشام شرابي: "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" ١٩٧٥، مع نظريات التحديث والعصرنة نجح الغرب الأوروبي مع سيطرته العسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في شرعنة وجوده وواقع هيمنته وديمومتها وبقي نموذجا الاستشراق والتحديث كامنين في الخطاب التقدمي للفكر العربي في أغلب مذاهبه.

١- عبد الحكيم أجهر، المثقف العربي وسلطة الثقافة الأوروبية، ص ١٢٥-١٢٦.

وكما كانت اليوتوبيا السياسية عند الفقهاء ومثقفي الإسلام قديماً هي الخلافة كمثل أعلى لم يتحقق.[1] كما يقول عبد الله العروي فإن هذه الصورة المثالية نتيجة عكسية وصورة مقلوبة للوضع القائم موجودة في العقول وهي وسيلة لتكريس الواقع المضاد وتقويته، فإن يوتوبيا المثقفين المعاصرين هي "الحداثة". إن المثال الأعلى الذي لم يتحقق، هو صورة مقلوبة وعكسية لواقع التخلف.

لذا فالمجتمع والدولة على ضوء هذا النموذج الذي هو ليس مجرد اقتباس أفكار ونقلها من سياق حضاري إلى آخر وليست مجرد مسألة تيارات فكرية وتصورات أيديولوجية إنها بالإضافة إلى ذلك مسألة سلطة وسياسة وقوة، إنها مسألة المجتمع والدولة.

وإذا كان التاريخ السياسي للنسق الحضاري، المجتمعي العربي الإسلامي، هو تاريخ مجتمع ضد دولة لا تخضع لأي قانون سوى قانون قوة الغلبة وإن غلفته بشرعية دينية، فإننا نجد دليلاً على هذه الخصوصية في أفكار على عبد الرازق حينما قال: "السبب هو أن نظام الحكم في الدولة الإسلامية إنما قام على الغلبة، الشيء الذي يستتبع حتماً الضغط الملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم."[2]

من هذا النص نرى أن الصراع كان بين الدولة والمجتمع في الفكر السياسي العربي الإسلامي يشكل قانون الحركة والتطوير التاريخي للفكر والثقافة ولكن الصورة في أوربة تشير إلى أن الدولة فيها كانت قد ربحت في صراعها مع الكنيسة، هذا الصراع الذي كان مصدر التطورات الفكرية في الغرب، عندما اقتربت الدولة من المجتمع وتحولت إلى دولة قومية، لكن الدولة العربية الحديثة خسرت المعركة تبعاً لظروف موضوعية خارجية، حينما تجاوز ميدان نشاطها التاريخي.

١- عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، ص ٤٥.

٢- علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، ص ٦٠.

ومن هذا السياق نتوصل إلى أن مشروع الدولة الحديثة، مشروع التقدم العصري هو الذي قاد المجتمع والدولة العربيين خلال العقود الأخيرة، وبالتالي فإن نقد الفكر السلفي من داخله واجب أعلى باعتباره يمثل دوراً مهماً في عرقلة المصلحة والتكيف المعرفي بين الفكر العربي المعاصر والتحديث الأوروبي من جهة، وعقلنة التراث من جهة أخرى وإخضاعه لخدمة المعطيات الحاضرة، فالإشكالية الأساسية منذ بداية عصر النهضة هي عملية التوفيق بين حاجات التكيف مع الثقافة الأوروبية الناهضة وحاجات استمرار الأصالة والحفاظ على الهوية الثقافية واللغوية. ونجد تمثيلاً للفكر العربي المعاصر الذي يدعو بشدة إلى إحداث تغيير جذري للواقع التاريخي العربي التراثي من واقع الثقافة الأوروبية، فهذا مثلاً زكي نجيب محمود يقول "هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته في الوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية ولن يكون ذلك بالرجوع إلى تراث قديم ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوربة وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثيل ما قبلناه".[1]

ويشارك زكي نجيب محمود هذا الرأي لفيف من المفكرين العرب المعاصرين ولاسيما العروي الذي يعتبر أن رباط العرب بالتراث قد انقطع في جميع الميادين، وأن الاستمرار الثقافي مجرد وهم وسراب لذا كانت دعوته إلى الأخذ بالليبرالية - الأنسية التي كانت امتداداً للنزعة التاريخية التي أحياها جورج لوكاتش (*G.Luckacs*) وانطونيو غرامشي (*G.Ramsci*)، الأول عن طريق ماكس فيبر (*M. Webar*) والثاني عن طريق كروتشه (*B.G.Roce*). وهي دعوة ارتبطت بمفهوم التأخر التاريخي في مجتمع واحد وبين المجتمعات المختلفة وما يقابل هذا الاتجاه أو الموقف المعرفي نجد محمد أركون المسلم المتنور الذي حاول صياغة تركيب فكري جديد في السعي إلى فكر إسلامي نقدي، فيقول أركون بهذا الصدد مايلي:

١- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص٨٥.

"يرى المفكر الإسلامي ضرورة القطيعة مع العقل العلماني، والتاريخاني من أجل عقل جديد منفتح على المعالجة السميائية للثقافات، وفي سبيل علمانية جديدة، كموقف دينامي للروح في مواجهة المعرفة."[1]

ثم نجد موقفاً آخر ظهر في التمثيل السلفي المتنور حيث أحد أطراف هذا الموقف الذي تبلور لدى بعض المفكرين الذين اعتمدوا المقولة التاريخية التالية: إن الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف إلا وبحثوه، فهذا مثلاً فهمي جدعان "يقول اعتقد اعتقاداً جازماً أن التمدن الحقيقي مكافئ تماماً للدين."[2]

أي أننا نلاحظ أن هذا التعبير يشير إلى أن التقدم الحقيقي هو في أصل الدين وعلومه.

وهكذا نستطيع من خلال ذلك إبراز بعض الملاحظات النقدية المهمة على صعيد فهم بعض المفكرين والباحثين العرب المعاصرين لتجربة التقدم والتحديث الراهنين.

١- من أجل فهم ومعرفة تجربة التحديث والتقدم العربي الراهنة، من الجواز أن تكون هناك رؤية معمقة لأبعاد هذه التجربة وتحليل الظروف التاريخية و الاجتماعية و الاقتصادية والفكرية وكذلك رصد الملابسات الخارجية ذات التأثير المباشر والعوامل الداخلية المؤثرة فيها، ذلك لأن هذه المعرفة تعطي الباحث رؤية موضوعية، ولا ينبغي الأخذ بالتجارب الخارجية كما هي بل يمكن الاستفادة منها، ذلك لأن الظروف الموضوعية والداخلية لهذه التجربة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، إذا تكون مهمة المفكرين والباحثين العرب المعاصرين إزاء بحث هذه الظاهرة العمل من موقع متطلبات الواقع الحضاري العربي المعاش والتكيف

١- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص٩٠.

٢- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص١٦٥.

مع ما هو موجود في التراث العربي، فهذا باعتقادنا يبعدنا عن مفهوم التبعية الفكرية و السياسية بجوانبها كافة لصياغة المشروع.

٢- إن أيديولوجية التحديث لم تقدم أهدافاً وطرقاً نهائية، بل إنها قدمت استهلاكاً نحو التبعية وتجسده علمياً في العالم العربي منذ مطلع القرن العشرين استعباد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والاجتماعية. لقد أثبتت الوقائع التاريخية أن الأرضية الغربية التي سادت في العالم العربي تحت هذه الأيديولوجية لم تأتِ لتحقق تقدماً لا على المستوى المادي ولا على المستوى الثقافي الفكري، وهذا ما تمثل في بداية القرن التاسع عشر بمشروع النهضة الإصلاحية التي قام بها محمد علي في مصر. في الحقيقة إن تجربة التحديث يرافقها إصلاح فكري، فبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نشير إلى أن كل محاولة أو تجربة فيها سلبيات وإيجابيات. إن التجربة الناجحة التي تحقق أهدافها في النهاية هي التجربة التي يمكن أن نعود إليها لنظهر إلى أي حد كان من الممكن التضحية ببعض المكتسبات الثانوية للتقليل من السلبيات أو إلغائها. في هذه الحالة فقط يكون هناك إمكان لنقد بناء من الداخل أي دون رفض الثوابت والأسس المعرفية والمنهج. في الحقيقة إن التاريخ في كونيته يحمل التعدد والتنوع والاختلاف والتفاوت ولا يحمل الحتميات والقوالب النمطية.

فليس المطلوب إلغاء التحديث لكن السيطرة عليه وإخضاعه لخدمة الواقع المعاش، وكذلك ثمة حاجة إلى إعادة النظر بكل التاريخ والتراث العربيين، وقراءتهما قراءة نقدية تحليلية من أجل الفهم والوعي والتخلص من التبعية الفكرية بشكلها المطلق. فمن خلال التجربة وحرية الاختيار والوعي والحركة

يمكن الانفتاح وتوظيف عناصر حضارية في الفكر العربي المعاصر وفي أساليبه التنظيمية وفي بنائه القيمي. بل وليس المقصود رفض الاستعانة بالعناصر والمكونات الأوروبية، بل المقصود هو استيعابها وفقاً لشروط وأسس البناء النسقي الحضاري للمجتمع.

إن الفكر العربي النقدي الجديد مدعو للمشاركة بالوعي وبشروط هذه المصالحة والمبادرة إلى العمل بها. في هذا السياق نكون أمام خطة منهجية قائمة في موقف المفكرين والباحثين العرب إزاء قضية التحديث والتقدم ومشكلة من العلاقة بين الداخل العربي التراثي، والخارج الأوروبي الثقافي، فثمة ملاحظة ينبغي إبرازها قائمة في إشكالية التلقائية الطبيعية لعلم المنهج الليبرالي الذي استقى منه مفكرونا أداتهم المفاهيمية وغياب رؤية الطابع التاريخي الذي ألح عليه العروي. والليبرالي يقوم أساساً على ما يسمى بالقانون الطبيعي الذي يمكن معرفة مفاده بأن مصلحة المجتمع والدولة ككل تتحقق حتماً من خلال عمل كل ظروفه على تحقيق مصلحته الخاصة. والليبرالية تمكن تأثيرها في الفكر العربي المعاصر في مطلع القرن العشرين، وإن كانت إرهاصاته الأولى لدى الطهطاوي كما أشار إلى ذلك لويس عوض. على هذا يمكن تصنيف النزعات التي تبنت هذا المنهج في الفكر العربي المعاصر في ثلاث نزعات.

الأولى: ما يمكن أن نسميها بالنزعة العلمانية الإسلامية، وشعارها التحديث والعلمنة ومن روادها محمد حسين هيكل، طه حسين، لطفي السيد... وآخرون.

والثانية: المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الإسلامي، وهي أكثر جذرية من الأولى من روادها سلامة موسى، شبلي شميل، فرح أنطون، إسماعيل مظهر.

والثالثة: النزعة القومية ويمثلها ساطع الحصري وقسطنطين زريق وزكي الأرسوزي.

فمفكرو الليبرالية العرب بتأثير من منطلقاتهم راحوا يطرحون قضيتهم على مدى نصف قرن كما طرحت أوربة شعارات: النهضة والتحديث التي طرحها رواد النزعة الأولى أي شعارات التقنية والتنوير الغربي بديلاً عن الثقافة الزراعية الغيبية كما طرحها رواد الثانية أو شعارات الوحدة العربية كما في الثالثة.

إن تجسيد طرح هؤلاء جميعاً لم ينج من ثغرة الفاعلية التلقائية المتضمنة في روح المنهج الليبرالي وقانونه الطبيعي. فلقد رأوا في البرلمانية التمثيلية والتعليم وتطوير وضع المرأة والأخذ بالقيم الفكرية والسلوكية التي ابتدعها الغرب والأخذ بمبدأ التصنيع على الرغم من أن الوسائل لا تعبر عن ديمقراطية حقيقية أو صحيحة بل ديمقراطية نيابية وبرلمانية.

إن هذه السبل تؤدي تلقائياً إلى تطوير المجتمع وتنقلنا أيضاً تلقائياً بالتالي إلى تطور وتقدم مشابه لأوربة. فهذا ما يؤدي في النهاية ويفضي حتماً إلى التقدم.. وبهذا المعنى يصبح شعار النهضة والتنوير والتحديث فاقداً للمضمون إذا لم يتم تحديد القوانين الاجتماعية التي تتحكم بعملية التحديث والتنوير.. وقد يكون من أسباب ذلك أن دعاة هذا المنهج لم يستطيعوا استيعاب الطابع التاريخي للمنهج الليبرالي والظروف الموضوعية التي تؤدي إلى تشكل الدولة والمجتمع. ذلك أن المنهج بالتحديد هو جملة القوانين التي تحدد منطق التغير الاجتماعي وقواه ومضمونه في لحظة تاريخية معينة. وهذه القوانين تتميز بصفتين لازمتين لكي تتحقق فاعليتها في الواقع.

الأولى: إن هذه القوانين تعبر عن الروابط الكامنة في الواقع المعاش نفسه وليس في واقع آخر.

الثانية: طابع هذه القوانين التاريخي، لأن عملها مرهون بشروط تاريخية معينة. هذه الأدوات المنهجية لم تكن متجسدة كحقائق موضوعية وواقعية في بنية الفكر الليبرالي العربي. لذا فإن كل الشعارات التي ينادي بها المفكرون العرب كالحرية والأخوة والعدالة والعقلانية والعلمانية والليبرالية والمجتمع المدني

إنما هي أخذت من تجارب ثورات الغرب البرجوازية، علماً بأن في داخل التراث العربي ما يجسد بعض هذه الأفكار. أشار الجابري بهذا الخصوص إلى مايلي: في كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم... تراثاً هو من الحضور وثقل الحضور على الوعي واللاوعي بصورة قد لا تجد لها نظيراً في العالم المعاصر.[1]

ومن خلال السياق السابق يدعونا إلى توضيح أشكال التحديث في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بصيغتها العامة. إن هذا النموذج الغربي والأوروبي لا يمكن تطبيقه في الوطن العربي لأن ظروف ومراحل الوطن العربي تختلف عن ظروف المجتمعات الليبرالية والرأسمالية الغربية والأوروبية.

أشكال التحديث

١- التحديث الاقتصادي:

إن مفهوم التحديث الاقتصادي يندرج أحياناً في مفهوم التنمية الاقتصادية إذ لا توجد نظرية اقتصادية خاصة للتحديث، ولكن الدراسات الكثيرة حول التنمية في العالم الثالث تبين أن مفهوم التحديث الاقتصادي كغيره من مفاهيم التحديث نال حظاً وافراً من الدراسة والبحث منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وذلك بعد ظهور المجتمعات الآخذة بالتحديث وهذا لا ينفي الحقيقة التي تؤكد ظهور عملية التحديث قبل ظهور العالم الثالث بسنوات، إلا أن الموضوع المهم الذي بحثه الاقتصاديون، هو أن هناك عوامل غير اقتصادية تؤثر في عملية التنمية وهذا ما أوضحه جونار ميردال وخير دليل على ذلك أن التحديث السياسي له أثر كبير على التحديث الاقتصادي والاجتماعي، فالإصلاح الزراعي والخدمات الاجتماعية والإصلاح الإداري، والتصنيع، ظهرت نتيجة التحديث السياسي، وكذلك التحديث العقلي الذي يساهم في نقل المجتمعات إلى فهم صحيح للحضارة.

١- محمد عابد الجابري، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، ص٣٣.

يتضمن التحديث الاقتصادي كثيراً من العناصر والأدوات التي تحدث تغيراً في اتجاهات أفراد الجماعات الاجتماعية. كما يشمل التطبيق المنظم للعلوم والتكنولوجيا في عمليات الإنتاج والترشيد في التوزيع، وما يترتب على ذلك من علاقات إنتاج، كما يتضمن الاستخدام الكلي للطاقة بدلاً من استخدام الطاقة الحيوانية أو البشرية المستخدمة في المجتمعات التقليدية، حيث يؤدي إلى تنوع الإنتاج حسب احتياجات المستهلكين. وهذا يعني درجة عالية من التخصص في أنماط الإنتاج ومهارات المنتجين. وعندها تصبح الصناعة المحلية وينتج عنها عمليتا التنقل والحركة بين المنتجين نتيجة لتوسع عمليات التسويق وهذا يعني أنه من الصعوبة بمكان تنمية التحديث الاقتصادي دون وجود المهارات البشرية سواءً كانت فنية أو إدارية، هذا بالإضافة إلى (إن التوسع الرأسمالي يحتوي على تهديد مستمر بالقضاء على المجتمعات التي تعارضه).[1]

لذا فحين تبدأ عملية التحديث الاقتصادي فإن مجموعة القيم والنظم الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية ووسائل التنظيمات القائمة في المجتمع، ينبغي أن تتجاوب تجاوباً عميقاً مع تلك القيم والمواقف والتنظيمات الجديدة التي يتضمنها نوع التغير الجديد ونوع الاقتصاد الحديث مع ما يثيره من قيم خاصة. ويؤكد شارل بتلهايم (أن بلداً ما لا يكون اشتراكياً أو رأسمالياً حسب أفكار حكامه ونواياهم، وإنما تبعاً لبنيانه الاجتماعي الذي يميزه ولطبيعة الطبقات التي تلعب فيه بالفعل الدور القيادي).[2]

ومما يجعل عملية التحديث الاقتصادي صعبة، أن التغير لا يحدث في جميع الجبهات الاقتصادية بالتساوي. فالمشكلة التي تواجه الدول النامية هي مواجهة كيفية الدخول في هذه الحلقة المحكمة. وفي هذه الحالة تأتي مشكلة

١- سمير أمين، نحو نظرية الثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، ص١١٥.

٢- أنظر شارل بتلهايم، "التخطيط والتنمية"، ص٧٤.

الأولويات، وهنا يجب أن يكون الاختيار، ويترتب عليه وضع خطط التنمية. وقد أشارت بعض الدراسات إلى الاعتقاد المطلق بالتخطيط باعتباره الطريق الأكيد نحو التنمية الاقتصادية الاجتماعية. وبالنسبة لهذه الأبحاث وجد أن التخطيط للتنمية أثبت أنه يؤدي إلى التطور الاقتصادي السريع فيقول ماسون (لقد حدث استقبال للتخطيط في جنوب شرق آسيا) من بعد استقلالها، يمكن مقارنة النجاح الباهر في الهند بفشله في بورما وإندونيسيا وسيلان[1]. والقضية التي تواجهنا الآن لماذا يكون تخطيط للتنمية حلاً جيداً للتطور الاقتصادي في بعض الدول وغير مفيد بالنسبة لدول أخرى؟ فعدم نجاح التخطيط في التنمية في بعض الدول يرجع إلى أسباب غير القدرة الموروثة لمنهج التخطيط نفسه. ومن هذه الأسباب التقليد الأعمى للدول النامية في خطط مجتمعات أخرى دون الاهتمام بمشكلات المجتمعات الخاصة واحتياجاتها. ولا يمكن أن ينجح التخطيط ألا إذا خطط لحاجة معينة للدول المعينة. وسبب أخر لعدم فائدة التخطيط يرجع إلى (السياسات الخفية) وراء التخطيط وهي سيطرة اهتمامات معينة في النسق الاقتصادي للدولة. وبالتالي يكون التخطيط شعاراً بدلاً من أن يكون عملية للفعل.

والسبب الثالث هو أن معظم المجتمعات ذات أنساق سياسية مركزية فيصبح التخطيط ببساطة محتكراً من المركز. فالتحديث الاقتصادي كالتحديث السياسي يؤدي إلى ظهور التمايز الوظيفي والنظم التي تغذي النسق الاقتصادي.

والتحديث الاقتصادي هو الانتقال من الصناعات الاستخراجية إلى الصناعات الاستهلاكية. فالربط بين المصادر الطبيعية والأماكن الصناعية يتطلب مواصلات متقدمة. أي أن التحديث عملية نسبية تختلف باختلاف المجتمعات واحتياجاتها، فإنتاج وتصنيع جرار أو قطار في دولة يعتبر قمة التحديث بينما إنتاج سيارة في دولة أخرى يعتبر تحديثاً وهكذا.

---

١ - نقلاً عن جهينة العيسى، "التحديث في المجتمع العربي المعاصر"، ص٧٤.

ويمكن أن نتأكد من دور العوامل الاقتصادية في تحديث المجتمع إذا ما عدنا إلى الوراء وتتبعنا التراث المتعلق بالاقتصاد ودوره في عملية التحديث. والواقع أن معظم ما كُتبَ عن دور الاقتصاد في التحديث ينطلق من معالجة كارل ماركس رأس المال وماكس فيبر للأخلاق البروتستانتية.

وتبدأ العلاقة التاريخية بين ماركس و فيبر منذ فشل ثورات ١٨٤٨ في ألمانيا، فمنذ البداية كان ماركس واعياً للفروق في التطور التاريخي الذي أدى إلى اختلاف اجتماعي واقتصادي بين ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، وبالتالي فإن القوة الاقتصادية في كل مكان هي أساس السيطرة السياسية. فماركس صاحب نظرية في التحديث تؤكد دور العوامل الاقتصادية والتكنولوجية، فقد أكد ماركس أن النسق الاقتصادي يتحكم فيه وتربطه قوانين التغير الاقتصادي.[١]

أما ماكس فيبر فقد حاول أن يبرهن على وجود علاقة سببية بين النسق الاقتصادي (الرأسمالية) والروح البروتستانتية.[٢] وقد درس ماكس فيبر هذه العلاقة من وجهتي نظر أساسيتين: الأولى هي تأثير مذاهب دينية معنية على السلوك الاقتصادي والثانية هي العلاقة بين وضع الجماعات في النسق الاقتصادي وأنماط معتقداتها الدينية، فهو يعتبر بأن النظام الرأسمالي هو أسلوب للتحديث ويرى أثر ذلك الأسلوب على الخصائص السيكولوجية لشعوب الدول الرأسمالية.

ويذهب ماكس فيبر إلى القول أنه على الرغم من وجود عناصر متعددة لم يُسمَ بالاقتصادي الرأسمالي في الماضي في كثير من مجتمعات أوربة، إلا أننا يمكن أن نلاحظ أن الرأسمالية الحديثة تمثل كظاهرة فريدة. وتنحصر الخصائص الأساسية لروح الرأسمالية الحديثة في المشروع الاقتصادي القائم على

١- كارل ماركس، "رأس المال"، مجلد ٢، ص٦٨، انظر كذلك نبيل السمالوطي في قضايا التنمية والتحديث في علم اجتماع المعاصرة، ص١٥٨.

٢- ماكس فيبر، "الأخلاق البروتستانتية، وروح الرأسمالية"، ص١٠٨، وانظر كذلك محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع، ص٢٨٤.

التنظيم العقلي، الذي يدار على أسس علمية، والثروات الخاصة والإنتاج من أجل الربح، والحماس المتزايد، والروح المعنوية العالية والكفاءة في العلم، تلك التي تتطلب تفرغاً كاملاً من الفرد لكي يزاول مهنته أو عمله. وهذا التفرغ يجعل من العمل المهني هدفاً ومطلباً رئيسياً في حياة الفرد، إذ إن المجتمع يقدر الفرد الذي يتفوق، فالرأسمالية تشجع الاختراع والتجديد بكل الوسائل الممكنة، وترفض التقليدية والخيالية والنزعة اللاعقلية، ومن ثم تحققت للرأسمالية الحديثة خصائص جعلتها مختلفة عن رأسمالية العصور القديمة والوسطى.

ويرى فيبر أن الرأسمالية الحديثة نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من أسلوب وأخلاقيات عملية، وتوصل فيبر إلى هذه النتيجة من خلال تحليل دقيق لتعاليم (لوثر) و(كالفن) يؤكد ويدعم وجهة نظره بأن تغير العقلية سبق ظهور الأسلوب الرأسمالي الحديث في الإنتاج. وهذا التغير يدور حول السعي من أجل الربح النقدي المشروع ولتوفير العمل الشاق المنظم محل القيم الإقطاعية التقليدية في الريف والتنظيم المعتاد القائم على وجود طوائف تضم أصحاب الحرف في المدينة، وبذلك تكون الرأسمالية قد ظهرت في ظل أخلاق اقتصادية جديدة، سيطرت على الناس وغيرت طريقتهم في الحياة.

ولقد دار جدل حول نظرية ماكس فيبر في أن البروتستانتية أساس النظام الرأسمالي. ولعل أكثر الانتقادات شيوعاً أن الخطأ في وجهة نظر فيبر يكمن في وجود كثير من الأنظمة الرأسمالية غير البروتستانتية، ولكن فيبر في تحليله رأى أن البروتستانتية أدت إلى خلق أول مجتمع رأسمالي فحسب وهذا ما يمكن أن يرد به على أولئك الناقدين. وأيضاً من ضمن الانتقادات التي وجهت إلى فيبر أن كثيراً من التجار الإيطاليين في العصور القديمة لم يكونوا بروتستانت، والرد على هذا الانتقاد أن فيبر وضع في الاعتبار إنجازات الرأسماليين، ولكنه أيضاً ناقش فكرة أن البروتستانتية لم تكن المشير أو المنبه لكل فرد لكي يكون رأسمالياً، ولكن البروتستانتية (الكالفانية) كانت القوة الثورية اللازمة لتوجيه

المجتمع نحو رفض المؤسسات والقيم التقليدية، وتبديلها بمؤسسات وقيم تخضع للتوجيه الرأسمالي، فالفرق بين المجتمع التقليدي والرأسمالي هو فرق نوعي وليس كمياً.

وقد دلت دراسات كثيرة على تأثر فيبر بماركس والماركسية.[1] ولكن في الوقت نفسه تشير إلى الاختلاف بين الاثنين. فمثلاً نرى أن فيبر يعتبر مفاهيم ماركس في التطور مجرد تبصر *insight* أو مفاهيم مثالية نموذجية تستخدم في إلقاء الضوء على نتائج تاريخية معينة، وكذلك يرى فيبر مساهمة ماركس في الاتجاه الرشيد الشامل للتاريخ من خلال الإطار النظري للماركسية، غير منطقي بالنسبة لفلسفة هيجل التي تبناها الأخير، ولكنه يوافق بتحفظ على استخدام (مراحل) التطور كبناء نظري يستخدم (كوسائل براجماتية) تساعد البحث التاريخي ويرفض كلياً (المناهج الحتمية) (*deterministic methods*) التي تستمد من نظريات التطور العامة، ويمكن القول استنتاجاً أن ماكس فيبر يعد من أنصار الحتمية القديمة وماركس من أنصار الحتمية الاقتصادية[2] ويترتب على ذلك احتمال صدق كون العلاقات الاقتصادية تشكل المصدر للتطور التاريخي وبالتالي فإن فيبر يلاحظ اختلاف درجة التعقيد في كتابات ماركس التي يفسر بها التاريخ، فمثلاً لا يوضح ماركس، في نظر فيبر كيف أن الاقتصاد يحدد من مجالات المجتمع الأخرى. مما جعل فيبر يميز بين ظواهر الاقتصاد *Economic* المناسبة اقتصادياً *Economically relevant* لشروطه اقتصادياً *Conditioned* مادام هناك كثير من أنماط الفعل الإنساني غير اقتصادية كالدين، ولكنها ذات علاقة بالفعل الاقتصادي وهي ما أسماها (المناسبة اقتصادياً).

١- أنظر محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع، ج١ مرحلة الرواد، ص٢٧٧.

٢- انظر نبيل توفيق السمالوطي، "قضايا التنمية والتحديث في علم الاجتماع المعاصر"، ص١٠٠.

وهناك نقطة أخرى رأى فيبر أنها غامضة في كتابات ماركس، ألا وهي أنه -ماركس- فشل في التمييز بوضوح بين الاقتصاد والتكنولوجيا حين رأى ماركس أن طاحونة الهواء اليدوية تؤدي إلى ظهور مجتمع إقطاعي بينما الطاحونة البخارية تؤدي إلى ظهور مجتمع رأسمالي صناعي، فإن فيبر يرى أنها قضية تكنولوجية وليست اقتصادية كذلك يوافق فيبر على الصراع الطبقي، في المجتمع ولكنه ينفي دور الصراع الطبقي كما يراه ماركس، مع أن مفهوم الصراع والصراع الطبقي لدى فيبر لا يختلف كثيراً عن تفكير ماركس، فهو يرى صراع الجمعيات المركزية ليس أهم من الصراع بين المنظمات السياسية والدولية القومية *National States*. فبالتالي يجب التركيز ليس على المصالح الاقتصادية فقط ولكن يجب أن يمتد إلى باقي مجالات الحياة الاجتماعية. فمثلاً الجماعات السياسية تكون لديها اهتمامات مستمدة من موقفها كباحثين عن قوة ومثل هذه الاهتمامات ليس من الضروري أن ترتكز على مواقف طبقية مشتركة.

ولكن الأمر المهم الذي يفصل بين وجهة نظر ماكس فيبر عن ماركس هي وجهة النظر البيستمولوجية (المعرفية) *Epistemological* التي ترتكز عليها كل كتابات فيبر، وهي مستمدة من تبنيه لوجهة نظر الكانتية الجديدة، فهو يرى أن أعمال ماركس تحتوي على الأخلاق العلمية (*Scientific*) للأهداف النهائية *Ultimateends* التي تستلزم قبول إدراك (كلي) للتاريخ. فمفهوم الكارزما ودورها في أعمال فيبر تبين اقتناع فيبر بأن التطور التاريخي لا يمكن أن يفسر من خلال مناهج عقلانية تشير إلى ما هو صادق معيارياً. لذا فهو أكد على أن البروتستانتية الكلفينية هي التي بشرت بالقيم الفردية التي أطلقت الروح الإبداعية للإنسان الحديث.[1]

كما ظهر بوضوح الخلاف بين كارل ماركس وماكس فيبر حول أصول الرأسمالية: يمكن - في بعض المواقف التاريخية- أن تؤثر بشكل مستقل عن

١- حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص١٧٢.

العوامل الأخرى في اتجاه التغير الاجتماعي. ومن الخطأ على أي حال أن نقابل ببساطة بين العوامل المادية والأفكار. ذلك أن العوامل المادية في ذاتها لا تدخل في السلوك الاجتماعي. وتعد (قوة الإنتاج) في نظرية ماركس أن التغير عنصر حاسم، ولكنها ليست أكثر من تطبيقات للعلم و التكنولوجيا. ولا يمكن أن يعني تطور القوى المنتجة سوى نمو المعرفة العلمية والفنية ونمو الأفكار أيضاً، والمهم هنا هو أن يعطى التغير وجهة إنمائية، قيادة جديدة تسري في الثقافة، وتعم المجتمع وتلزم السياسة وتحرك سلوك الفرد والجماعة.[1] والمشكلة الرئيسية هي تحديد الطريقة التي يؤثر بها نمو أو جمود المعرفة والفكر على المجتمع سواء من خلال تأثير العلم على العلاقة الاقتصادية والبناء الطبقي أو عن طريق مذاهب دينية أو أخلاقية أو فلسفية جديدة، وكيف أن هذه الخيوط المختلفة ترتبط مع بعضها في تتابع معين من أجل التغيير.[2]

إذاً يرى ماركس أن التغيير "التحديث" يأتي من نمو التكنولوجيا (القوى المنتجة) أو العلاقات بين الطبقات الاجتماعية. بينما فيبر يرى أن هناك علاقة سببية بين النسق الاقتصادي "الرأسمالية" و"الروح البروتستانتية". وأن كليهما مع الاختلاف القائم بين وجهتي نظرهما يريان أن للعوامل الاقتصادية دوراً كبيراً في التغيير. لاسيما وأن تأثير الفكر الماركسي على ماكس فيبر لا يمكنه إنكاره. ولكن فيبر في النهاية كان قد ارجع التغيير إلى العامل الديني، وذلك لأن التغيرات التي تحدث أحياناً أخرى كتأخر.[3]

وعلى ذلك فإن التحديث الاقتصادي يرتبط بالتحديث السياسي، وإن كلتا العمليتين ضروريتان لبناء مجتمع حديث. ويجب بالضرورة أن تكون كل عملية مناسبة للمجتمع ومستمدة منه، ولاسيما في دول العالم الثالث التي تواجه

١- حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص ١٢٠.

٢- ت. بتمور، "تمهيد في علم الاجتماع"، ص٤٦٩.

٣- أحمد الخشاب، "التغير الاجتماعي"، ص٢١.

اليوم قضية التنمية. لقد أثبتت التجربة التاريخية ذلك. فظروف النصف الثاني من القرن العشرين وتعدد مناهج وأساليب النمو المطبقة، كشفت عدم قابلية طرق النمو التقليدية للتطبيق في كثير من بلدان العالم الثالث. لقد فرض الواقع نفسه على الفكر النظري وبدأ المفكرون الاشتراكيون في بلورة نظرية ماركسية للنمو في بلاد العالم الثالث، تضع في اعتبارها الخصائص المميزة لها، للقيم والبنيات، تفرض علينا استبدال قيمنا التقليدية بالقيم الحديثة وأبرزها الحرية الإنجازية الفعلية والإبداعية.[1]

٢- التحديث الاجتماعي:

تجدر الإشارة أيضاً إلى إظهار خصائص التحديث الاجتماعي كعنصر فعال في عملية التحديث الشاملة، وهذه العملية ترتبط بنشأة المجتمعات الحديثة، ويمكن دراساتها من اتجاهات مختلفة إما زمنية أو حسب أهميتها، وما يهمنا في هذا المجال هو عرض خصائص التحديث الاجتماعي الذي يمتاز بانتقال أعداد كبيرة من سكان الريف إلى المراكز الحضرية الصناعية التي تعد إحدى عوامل التحديث، بالإضافة إلى أن النمو التكنولوجي يؤدي إلى الإقلال من عدد العمال الزراعيين غير الفنيين، كما تقلل الفروق بين سكان الريف والمدن في الدول النامية التي تستخدم المكننة الزراعية نتيجة لتقدم شبكة المواصلات التي تؤدي إلى نوع من التجانس بين المجتمعين الريفي والحضري، كما أن التحديث يؤدي إلى تغير النظرة الخارجية للأفراد وسلوك الجماعات الذي يرتبط بوظيفتهم في المجتمع وليس بالنسبة لعقائدهم ولغتهم ومكان إقامتهم. ومع نمو التحديث الاجتماعي يجد الفرد نفسه في مجتمع يمتاز بالحرية وضعف القيود التي تحد من حريته وقدرته على اتخاذ القرارات الخاصة به، فيكون حراً في اختيار مهنته وليس ملزماً بمتطلبات عائلته أو عشيرته، مع ملاحظة أن القيود التي تفرض على

---

١ - حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص١٣٢.

حريته تأتي من خلال قانون وليس من التقاليد والممارسات الاجتماعية، كما أن نظام وسائل الاتصال يربط إجراءات المجتمع ويحل محل وسائل الاتصال الوجه للوجه، ونظام الاتصال هذا يحتاج إلى مجموعة كبيرة من المتخصصين في الاتصالات كالصحافيين والأدباء والكتاب الذين يهدفون بكتاباتهم إلى تنمية المجتمع وربطه بالعالم ككل.[1]

كما أن التحديث الاجتماعي يضع الأولوية للمهارات والاكتساب بدلاً من الوراثة والمكانة الاجتماعية، فمن خصائص التحديث الاجتماعي توجيه الاكتساب، ودعوة العقل العربي إلى التحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء ومن اجترار المنظومات إلى نظم الفكر والحياة بل نظم الكون نظماً إبداعياً جديداً.[2]

ونجد أن عملية التحديث تفسر من خلال ميكانزمات (التمايز البنائي) *Structural Differentiation* والتكامل الشرعي *Intergrationio Legitimizing*، وذلك عن طريق الجمع بين (متغيرات نمط) و(النسق الوظيفي)،[3] أي أن بارسونز وتلاميذه يرون أن المجتمعات التقليدية والحديثة تشكل خليطاً معيناً من الأبنية المنسقة.

ولما كان التمايز البنائي يرتكز على التناظر العضوي *Organicanlogy* فهو بالتالي يهتم بالتغير، فالتحديث يعد تطوراً للنسق الاجتماعي من خلال التمايز أي من خلال البناء متعدد الأدوار الوظيفية إلى عدة أبنية متخصصة وظهور أشكال جديدة. وعلى هذا الأساس فإن التحديث الاجتماعي يشير إلى ازدياد في الخصوصية التي تقوم على أسس قرابية وجوارية تظهر نظم معيارية ومتمايزة للتعليم الشعبي، وكذلك يظهر نسق مهني مختلف يركز على العمومية

١- انظر نبيل السمالوطي، "قضايا التنمية والتحديث في علم الاجتماع المعاصر"، ص٧٧.

٢- حسن صعب، "تحديث العقل العربي"، ص٤.

٣- بارسونز، "النظام الاجتماعي"، نقلاً عن فادية الجولاني في التغير الاجتماعي، ص١٨٢.

والاكتساب بالإضافة إلى نسق تدرج يقوم على أساس النسق الوظيفي وعناصره غير المنتظمة ويمتاز بحدود طبقية تسمح بالحراك. وكذلك يصبح الفعل الاجتماعي والتفاعل أكثر انفتاحاً ويستطيع الفرد من خلاله أن يختار بين أنواع الفعل المختلفة. ويشير "التحديث الاجتماعي" إلى مشكلات تكامل متعددة كظهور مثاليات معرفية وأخلاقية متداخلة تشيع القيم العلمانية والفردية والمادية وكذلك اتساع مدى الاختيار الفردي والتصرف وغيرها. ويمكن اعتبار عمليات التمايز والتكامل كميكنزمات تؤدي إلى زيادة فعالية النسق الاجتماعي ليساير التغير الاجتماعي. وعلى ذلك يمكن القول إن هذا التصور يرتكز على افتراضات ثلاثة:

الأول: افتراض النسق التطوري للأشكال المتبادلة *Interdepency* وتقييد النسق للتحديث الذي يؤدي في التحليل النهائي إلى تحويل شامل للمجتمع وهذا الافتراض قد فحص إمبيريقياً.

الثاني: الافتراض البنائي الوظيفي للتوازن الدينامي الثابت. وذلك لأن عدم التغيير غير المتوازن يرجع لقوى خارجية.

الثالث: افتراض التنمية المتعددة الأبعاد التي تحد من السلطة الوضعية.

وترتكز جميع هذه الاعتبارات على تصور أو تعريف العصرية التي هي في الواقع مجموعة الخصائص التي تطبق في كل المجتمعات بصفة عامة، ويمكن أن تستخدم كمحك لقياس أي مجتمع. ويمكن أن نشير إلى التحديث الاجتماعي من وجهة نظر كارل ماركس الذي تناول التغيير والتحديث في المجتمع باعتباره نتيجة للتطور وبالتالي لا يفسر إلا بالظواهر المادية.[1] أي أن الإنتاج الاجتماعي الذي يترتب عليه علاقات معينة هو النتيجة الحتمية لتطور الإنتاج، وإن علاقات الإنتاج تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع الذي يؤدي إلى ظهور البناء السياسي العلوي الذي يرتبط به جميع أشكال الوعي الاجتماعي.

١- انظر أحمد النكلاوي، "التغير والبناء الاجتماعي"، ص١٢.

فنمط الإنتاج يحدد الخصائص العامة للتطور الاجتماعي و السياسي والفكري في المجتمع. فهنا ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم ولكن على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.[1] وفي مرحلة معينة من التطور تصبح القوى المادية للإنتاج في المجتمع في صراع مع علاقات الإنتاج بنفس الطريقة التي بدأ فيها الصراع مع علاقات الملكية. ثم تأتي مرحلة الصيرورة الاجتماعية. وعندما تتغير الأسس الاقتصادية يتغير البناء العلوي، وعند حدوث مثل هذا التعديل يجب أن نميز بين التبديل المادي للظروف الاقتصادية للإنتاج التي يمكن أن تحدد بالتمسك الشديد بالعلوم الطبيعية والقانونية والسياسية والدينية والفلسفية في أشكال أيديولوجية معينة يمكن للأفراد الشعور بها وبالتالي يحدث الصراع. وبصورة أخرى فإن التغيير أو التطور في المجتمع لا يأتي إلا من وجود أسس في المجتمع قابلة ومؤدية إلى التغيير أو التحديث، فنجد أن النظم الإقطاعية والبرجوازية في فترات زمنية ذات مميزات خاصة أدت إلى تطور اقتصادي في مجتمع معين، فيتحقق التحديث نتيجة لأسباب مختلفة مترابطة، فمثلاً نجد أن المجتمعات المختلفة تصل إلى نفس المستوى في التمايز من خلال الطرق التاريخية المختلفة والأشكال البنائية المتعددة والملموسة. فنجد أن النظم السياسية للإمبراطوريات المركزية تنمو من دولة المدينة أو من النظم الإقطاعية.

وقد تبدأ عملية التحديث بنفس الأسلوب في جماعات قبلية وفي مجتمعات طائفية كالموجودة في الهند وبعض الدول الإفريقية، وأشكال مختلفة من المجتمعات الريفية ومجتمعات على درجات مختلفة من مراحل ما قبل التحضّر، وهذه الجماعات تختلف كثيراً مع افتراض وجود مصادر قادرة على وضع أهداف متمايزة، وتنظيم العلاقات المعقدة بين أجزاء المجتمع المختلفة. فعملية التحديث لا تعني تغيراً شاملاً في كل النظم، ومع ذلك ومع كل القيود الواردة على معنى التحديث فإنه يحدث في كل المجتمعات ولكن باتجاهات مختلفة وأشكال

١- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ص٧٥.

مختلفة. يرى بهذا السياق جاسون فنكل "أن عملية التحديث تؤدي إلى تغير العلاقات الاجتماعية وإضعاف المعايير القديمة والتقاليد التي كانت ترشد الأفعال".[1]

ومن ثم فإن أول شرط للتحديث الاقتصادي و الاجتماعي هو الاستقلال السياسي أي إنهاء الوضع الاستعماري ويؤكد كذلك سدائلي بايز على أن التحديث يشير إلى اتجاه الدول الاقتصادي والمخطط الذي يحقق التنمية الاقتصادية.[2]

الشرط الثاني للتحديث الاقتصادي والاجتماعي هو الاستقلال الاقتصادي وهذا يعني في جميع البلاد التابعة تقريباً، نزع ملكية رأس المال الأجنبي، وهذا يتطلب تعديل العلاقات النقدية والتجارية والمالية بدون الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية ورأس المال الأجنبي الذي لا يعني مطلقاً عدم إقامة علاقات تجارية مع مختلف البلاد الأجنبية على أن تكون علاقات مساواة وليست سيطرة أجنبية.

أما الشرط الثالث للتحديث فهو التحول الاجتماعي العميق الذي يؤدي إلى اختفاء الطبقات الطفيلية والرجعية وتحقيق الثورة الديمقراطية بأشمل معانيها، لأنه بدون ثورة وطنية تصطدم التنمية والتحديث بعقبات اجتماعية وثقافية. وتلك حقيقة يؤكدها كل تاريخ دول أمريكا اللاتينية. والثورة الكوبية خير دليل على ذلك إذ أكدت أن الديمقراطية الوطنية تحرر القوى المنتجة والمبادرة والقدرة الخلاقة.

ولن يتحقق ذلك إلا إذا وضعت أهداف معينة لكل سياسة اقتصادية من أجل التحديث، وهذه الأهداف كما ذكرنا تنقسم إلى أهداف نهائية وأهداف وسيطة، فالأهداف النهائية هي التحسين الجوهري في مستوى معيشة أفراد المجتمع، وبناء اقتصاد قادر على إشباع الحاجات المتزايدة للسكان وإقامة

١- نقلاً عن فادية الجولاني، "التغير الاجتماعي"، ص٥٩.

٢- المرجع السابق، ص٥٩.

هيكل اقتصادي عن طريق الارتفاع بمستوى الاستهلاك وتوفير مستوى مرتفع من التعليم. أما الأهداف الوسيطة فهي زيادة الإنتاج في المجالات الصناعية والزراعية، ووضع سياسة تصنيعية وتنويع الإنتاج.

٣- التحديث السياسي:

مما لا شك فيه أن التحديث كان قد حقق ثلاثة أهداف منها الحرية والعلم وعلمنة الدولة ومن خلال هذه الأهداف نلاحظ أن العالم المعاصر يشهد انتشار القوة السياسية لجماعات كبيرة في المجتمع ويؤدي هذا بدوره إلى ضعف نفوذ الصفوة التقليدية والحكام التقليديين وإرساء قواعد نظام سياسي جديد يحدد سلطة الحكام والحكوميين وما يترتب عليه من مساهمة جماهيرية، هذه السمات ترتبط ارتباطاً وثيقاً باستمرار القوة السياسية ومساندة الجماهير لها وهناك من يرى أن تجربة التحديث العربية إنما هي مستوردة ومرتبطة بالاستثمار والتبعية.[1]

ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم "التحديث السياسي" ظهر في عام ١٩٥٠ عندما ابتدأ الباحثون يستخدمون مفهوم التحديث. وقد ارتبط هذا المفهوم بالتنمية السياسية، فبعض الباحثين ميز بين التحديث السياسي والتنمية السياسية كما ظهر في كتابات هانتجتون، إلا أن هذين المفهومين مازالا يستخدمان كمترادفتين لمعنى واحد، فقد استخدم باي وأورجانسكي المفهومين بالتبادل. ويرى أورجانسكي أن التنمية السياسية تمر بأربع مراحل:

أولاً: الاتحاد السياسي البدائي.
ثانياً: سياسة التصنيع.
ثالثاً: سياسة المصالح القومية.
رابعاً: سياسة الفائض.

١- انظر بكير عبد الصمد، جدل التحديث والتقليد في التجربة العربية، ص٧٥.

بينما عرّف باي *pye* التنمية السياسية في محصلة تحليل عدة تعريفات لها بهذا المفهوم بأنها (تنطوي على ثلاثة أبعاد وهي المساواة بين المشتركين في عملية السياسة وقدرة وكفاءة النظام السياسي والتمايز والتخصص في بناء المجتمع).[1] بينما ميز هانتجتون بين التحديث السياسي والتنمية السياسية حول ما أطلق عليه التحليل السياسي، وإذا تم تنظيم النظم والعمليات السياسية فإن ناتج هذه العملية هو ما يمكن أن نطلق عليه تنمية سياسية، وإذا لم يتحقق ذلك بالصورة المطلوبة يحدث انحلال سياسي.

وهناك من يرى أن التغير السياسي مرتبط بالتحديث فالأول يمثل القائد السياسي الذي يجب أن يكون التغيير والمغير الأول.[2]

يعني تعريف هانتجون للتحديث السياسي أنه يشتمل على ترشيد السلطة وتبديل السلطة السياسية التقليدية والدينية والأسرية والعنصرية بسلطة مواجهة مقدسة هي السلطة السياسية الوظيفية. وثانياً يشتمل التحديث السياسي على التمييز بين الوظائف السياسية الجديدة وتطور أبنية جديدة تقوم بهذه الوظائف، فالمجالات القانونية والحربية والإدارية تنفصل عن المجال السياسي ويكون التسلسل الوظيفي أكثر تحديداً وتعقيداً بحيث أن هذه المراكز لا يصل إليها الفرد إلا عن طريق الاكتساب وليس عن طريق الوراثة. ثالثاً يتطلب التحديث السياسي زيادة مساهمات الجماعات الاجتماعية في المجالات السياسية بحيث يهتم المواطنون بشؤون الدولة. بهذا المعنى يرى جون تيبرز أن التحديث عملية معقدة تمتلك علاقة بالعلمانية التي أكدت في أوربة بعملية عزل الدولة عن الدين.[3]

١- نقلاً عن جهينة العيسى، "التحديث في المجتمع المعاصر"، ص٦٥.

٢- حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص١٢٠.

٣- نقلاً عن فادية الجولاني، "التغير الاجتماعي"، ص٦٨.

إذن يتضمن التحديث السياسي في الدرجة الأولى درجة عالية من التخصص والتمايز في النظم السياسية ونمو وسائل الاتصال الجمعي، كما تمتاز أيضاً بالاهتمام بالعمومية في المجتمع، وتتمثل في الأدوار السياسية للوظائف المختلفة للمؤسسات الدينية واتحادات العمال والجماعات السياسية.

وهذا يعني أن المجتمعات الحديثة تمتاز أولاً باختلاف النظم وتخصص الأدوار وثانياً بالترشيد والدقة العملية الفنية واتخاذ القرارات بحيث يصبح القانون أكثر أهمية من ميول الأفراد. كما تنمو البيروقراطية التي تُدار بواسطة موظفين مدربين، ثالثاً تمتاز المجتمعات الحديثة بالتعبئة العامة، حيث أن نمو المجتمع واختلاف أدوار الأفراد يتطلب تنظيماً معيناً عن طريق المساهمة الجماهيرية المنظمة غير المعروفة في المجتمعات التقليدية، إضافة إلى أن التحديث السياسي يعني أيضاً أن الأفراد يساهمون في هذا النظام طواعية واختياراً، أو أولئك يرغمون على المساهمة فيه تحت ضغط القانون.

ويرجع ذلك إلى أن العالم اليوم يشهد انتشاراً مستمراً للأشكال والنظم السياسية الحديثة نتيجة للتطورات والتغيرات العالمية. وقد حظيت هذه العملية بالاهتمام الذي كان منصباً على العمليات الاقتصادية باعتباره من مستلزمات التنمية الاقتصادية بالإضافة إلى أن الهدف الاقتصادي في كثير من الدول النامية يمثل هدفاً سياسياً إذ إن مستقبل التنمية الاقتصادية يصبح في أيدي الساسة وتختلف أشكال وعمليات التحديث السياسي عن النمط السياسي الشائع في دول أوربة والولايات المتحدة. وسنحاول توضيح العلاقة والاختلاف بين الأشكال السياسية الحديثة بإيجاز.

نجد أن التحديث السياسي من الناحية التاريخية يرتبط بالأشكال السياسية التي ظهرت في أوربة الغربية في القرن السابع عشر، ثم انتشرت خلال القرن التاسع عشر في أوربة الشرقية والولايات المتحدة الأمريكية. ومن ثم امتدت إلى قارتي آسيا وإفريقيا في القرن العشرين. لذا فإن التحديث كما يرى حسن

صعب يؤمن لنا الحد الأدنى من التنظيم السياسي اللازم للكرامة الإنسانية، ولكنه لا يفقد حده الأقصى بتناول وسائل التنظيم بدون أن يفرض غاياته.[1]

ويمتاز التحديث السياسي بنمو مجموعة من الخصائص داخل النسق السياسي نفسه، ومن أكثر سمات التحديث عمومية خاصية التمايز والاتحاد ومركزية النسق الاقتصادي من جهة، والنمو المستمر لقوة السياسة من جهة أخرى. فخاصية التمايز تبدو من خلال الأدوار والنظم السياسية التي تحدد مركزية لسياسة ونمو أنواع معينة من الأهداف السياسية، وأيضاً تظهر في نمو مجال الأنشطة السياسية المختلفة سواء كانت السلطة الشرعية أو الإدارية بحيث تتغلغل في جميع أجزاء المجتمع. وأيضاً يظهر التمايز في انتشار القوة السياسية لجماعات كبيرة في المجتمع، مما يؤدي إلى ضعف نفوذ الصفوة التقليدية والحكام التقليدين الذي يؤدي إلى إرساء قواعد نظام سياسي جديد يحدد سلطة الحكام بالمحكومين وما يترتب عليه من مساهمة جماهيرية، وهذه الخصائص مجتمعة ترتبط ارتباطاً وثيقاً باستمرار القوة السياسية ومساندة الجماهير لها.

وتمتاز العملية السياسية في الأشكال السياسية الحديثة المختلفة باستمرار التفاعل بين النظم السياسية، والحكام من جهة ومجالات وجماعات المجتمع من جهة أخرى. فالجماعات تضع أمام الحكام الاقتراحات السياسية المختلفة وفي الوقت نفسه تساهم في إيجاد المصادر المختلفة للأنساق السياسية. وهذه المصادر تتكون من أنشطة الصفوة السياسية والجماهير التي تكون الإطار العام للنظم السياسية الأساسية.

ونظراً لحساسية العلاقة بين الجماهير والسادة، فإنه يتحتم على الحكام أن يتعاملوا مع المشكلات الموضوعية فيما يتعلق بالعلاقات الدولية، والميزانية والضرائب وتنمية الاقتصاد من جهة، وتنمية المناهضين السياسيين من جهة أخرى والارتباط بين هذين الاثنين يظهر في الأشكال السياسية الحديثة نتيجة لمساهمة

١- حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص١٤٨.

الجماهير سياسياً، التي تجعلها أكثر حساسية واهتماماً بهذه المشكلات، وهذا لا يعني ارتباكاً وخللاً في النظام السياسي وإنما هو مجال دينامية النظام السياسي مع مراعاة أن هذه العلاقة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة.

وعلى هذا النحو ففي مراحل مختلفة من التطور السياسي تتكون أنماط جديدة من الاحتياجات والمتطلبات السياسية وتظهر، في الحركات الاجتماعية والرأي العام والأحزاب السياسية التي تهدف جميعها إلى إيجاد نوع جديد من النظم السياسية.

وتصبح المشكلة الأساسية في التحديث السياسي هي قدرة النظام على التكيف مع هذه الاحتياجات المتغيرة واستيعابها من خلال إرساء سياسات جديدة، وهذا يؤكد استمرار قدرة النظام السياسي على مواجهة الاحتياجات والأشكال الجديدة للنظم السياسية. فالبنية السياسية هي أداة تحديث سائر البنيات وتحدي التحديث والإنماء هو اليوم تحدي القابلية للبقاء والحياة.[1]

فمشكلة الأنساق السياسية الحديثة ليست مشكلة التوازن بين الاحتياجات والسياسة ولكن مع كيفية إيجاد مثل هذا التوازن من خلال التحكم في الاحتياجات والنظم السياسية المتغيرة باستمرار.

وبمعنى آخر فإن التحديث السياسي في نهضته يخلق مشكلات التطور السياسي المستمر التي تصبح مشكلته الأساسية، وبالتالي فإن القدرة على التكامل مع مثل هذه التغيرات المستمرة للاحتياجات السياسية هي اختبار صعب في التنمية السياسية..

ولكن ايزنشتات يقول إن بإمكان أي نسق سياسي حديث أن يتغلب على مشكلة استيعاب التغير بطرق مختلفة يمكن بيانها كالآتي :

١- أن يقلل من نسبة التغيرات التي تؤدي إلى ظهور احتياجات ومتطلبات سياسية جديدة.

١- حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص ١٣٧.

٢- ضبط ومعالجة هذه التغيرات والتغيرات السياسية في حدود معينة يضعها الحكام.

٣- محاولة استيعاب هذه المتطلبات والنظم الجديدة بدرجة معينة.[1]

إن محاولة مواجهة التغير السياسي كما يراها ايزنشتات لا تتفق مع واقع العصر الحديث، فالمجتمعات لا تستطيع أن تحد من التغيرات، لأن تاريخ المجتمعات يشير إلى أن كل مجتمع يتغلب على مشكلات التغير حسب ظروفه وإمكاناته وليس بالحد منها وتقليل نسبتها، ولكنه يستطيع أن يتحكم فيها إذا كان يهدف إلى تحقيق أهداف مرسومة، وحتى الطريقة الثانية التي تتمثل في ضبط التغيرات تبين لنا السلطة الديكتاتورية الحاكمة التي تنفي وجود الجماهير التي تشارك في هذه السياسيات وتشكل الكيان الاجتماعي ولعل أقربها إلى الواقع هو الحل الثالث أي محاولة استيعاب هذه المتطلبات والنظم الجديدة بدرجة معينة تتفق مع البناء الاجتماعي بحيث تحقق الهدف المطلوب منها وهو التنمية السياسية. والحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أنه في أي نظام سياسي تظهر مجموعة اتجاهات نحو التغير السياسي، وتختلف باختلاف النظم كما أن النظم تختلف في طريقة معالجة هذه التغيرات.

أي تختلف أنماط استيعاب التغير السياسي في النظم الديكتاتورية عن النظم الدستورية، عن النظم الديمقراطية المباشرة. ففي النظم الديكتاتورية تحرك وتقود السياسة الاقتصادية والاجتماعية الصفوات السياسية، التي تحاول أن تحد في الوقت نفسه من الاتجاهات السياسية للجماعات المختلفة، واستجاباتهم، والتغيرات السياسية التي تنادي بها الصفوة، وحتى مطالب الجماهير فإن الحكومات تحددها وتشكلها وفق رغبتها بدرجة تمكنها من ضبطها، وتصبح محاولة الخروج عن هذا النظام انحرافاً سياسياً، وحتى المتغيرات الاجتماعية المختلفة تشكل باعتبارها أهدافاً سياسية. وبالتالي فإن

١- فادية الجولاني، التغير الاجتماعي، ص٦٨.

النظام يمتاز بإعطاء الصفوة توجيه مسار التغير.[1] فمنها لا يكون للجماهير دور في المجال السياسي إذ انهم يقعون تحت سيطرة النظام الحاكم وسلطة الصفوة. فإذا كان لعملية التغير السياسي دور إيجابي في المجتمع فإن ذلك لن يتم إلا بالمشاركة الشعبية حيث تكون الجماهير واعية احتياجاتها وبالتالي فإنها تسعى إلى تحقيق التغير وتوجيه مساره حسب متطلباتها وقدرتها على إنجازها ، أي تكون السلطة كاملة للجماهير الشعبية "سلطة الجماهير أو سلطة الشعب *The Authority of he Masses*".

ومما سبق نستطيع أن نتبين بعض المشكلات الكبرى في تحليل التحديث السياسي ويمكن النظر إلى عملية التحديث السياسي من خلال إطار الخصائص العامة للأنواع المتعددة من الأشكال النظامية والبنائية. كما أنه يتبين لنا أن النظم السياسية الحديثة لا تختلف في البناء والتنظيم فحسب وإنما تختلف أيضاً في اتجاهاتها نحو التغيير وقدرتها على استيعابه من خلال إطار نظمها. فتبين أولاً أنه يمكن تفسير الأنواع المختلفة للأشكال البنائية من جهة والاتجاهات نحو التقييم واستيعابه من جهة أخرى.

ومن وجهة النظر هذه فإنه من المجدي تحليل عملية التحديث وإرساء إطار عام للتحديث السياسي كعملية اجتماعية وبصفة خاصة باعتباره عملية مستمرة للتفاعل والتداخل بين صفوة التحديث والجماهير.[2]

وهذا لا يعني أن صفوة التحديث هي الجماعة الأكثر فعالية في نمو عملية التحديث في مجالات النظم السياسية كما يراها هاجن (*Hagen*) ولكنها الصفو التي يمكنها عن طريق الاتفاق مع الجماهير أن تنظم عملية التحديث السياسي لتؤدي دورها في البناء الاجتماعي، لأن عملية التحديث السياسي كغيرها من العمليات التي تهدف إلى خلق بناء جديد ، ولا يتحقق ذلك إلا

١- المرجع السابق، ص٥٩.

٢- انظر المرجع السابق، ص٦١.

بتكامل جميع الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية عن طريق المشاركة الشعبية.

ولكن ما دور العلمانية في المجتمع المعاصر؟ وهذا ما نود دراسته فيما يأتي:

عبر تشخيصه في المجتمع العربي بصيغته الحديثة والمعاصرة.

الفصل الثالث

العلمانية
والمجتمع العربي المعاصر

١- معنى العلمانية ونشأتها:

بعد أن حاولنا بطريقة موضوعية بيان ماهية التحديث كنمط أيديولوجي وتجسده في مظاهر مختلفة في البنيات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية العالمية عموماً والعربية على الخصوص فإن هذا السياق يفضي إلى معرفة العلمانية ودورها في المجتمع العربي المعاصر. ظهرت العلمانية "كحركة توجه المجتمع نحو الاهتمام بالأمور الدنيوية والحياة المعاشة على الأرض. ففي حقبة العصور الوسطى كان هناك ميل قوى من جانب الشخصيات الدينية لاحتقار الأمور الإنسانية، وكرد فعل على هذا الميل ظهرت العلمانية في عصر الإصلاح (*Renaissance*)، والصفة العلمية (في منتصف القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر) في أوربة وكرست العلمانية في سبيل تنمية النزعة الإنسانية *Humanism*، وعندما بدأ اهتمام الإنسان يزداد بالثقافة الإنسانية، وبدأ يتغير نحو إمكان تحقيق أهدافه في هذا العالم المعاش، ازدادت العلمانية تقدماً ورسوخاً"[1]. وهذا ما يدل في الحقيقة على أنها مثلت موقفاً فلسفياً ومفهوماً علمياً فاتصلت بواقع الحياة الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وكذلك ينشأ عبر ومن خلال جدلية علاقاته المترابطة، ويقدم لها مشاريع وصيغاً إنمائية، تساعده في عملية التغير المتواصلة، التي في نهاية الأمر تخدم مصلحة الإنسان، وتحقق تصوراته الأولى. ولفظة العلمانية *Laicism* كما ترجمت إلى الثقافة العربية أحياناً تدل على كلمة العالم التي ترمز من جهة إلى مكانة المفاهيم العلمية، ومنزلة القوانين العلمية من تفسير

١- *Secularism in Encyclopedia Britannia: XIII, edition P594*

قضايا ومشكلات المجتمع والكون، ومن جهة أخرى تبتعد عن القضايا الماورائية الغيبية، وفصل الدين عن الدنيا. فبهذا المعنى نرى بأنها أي العلمانية، تمثل الروح العلمية، تقوم نصوصها على معطيات الواقع ومستلزمات المرحلة التاريخية وبالتالي التخلي عن الدين في ميدان الدولة ووضعه فقط في النواحي الطقوسية، والإفراج عن الإنسان من الوصايا الدينية التي اعتبرها كانط (أرذل الوصايا وأشدها ضراراً[1]). إذاً من السياق نلاحظ أن العلمانية طرحت في مفهوم تحديثي متطور، فوضعت مقابل التقليد والجمود الذي ينكر التغيير والتجديد، ومقابل ما هو ديني وكهنوتي[2] ولكن معنى العلمانية حدد في إطار هذا الفكر عبر أوجه مختلفة إلا أن مقومها الرئيسي قائم في حياد الدولة اتجاه الدين واحترام حرية المواطنين، على شرط عدم تعرضها لنظام البلاد ومسها بنصوصه التشريعية[3]. وفي مقابل هذا نجد تحديد العلمانية على أنها انحلال التقاليد الدينية، والعلمانية بأنها العملية التي تفقد فيها العقائد والطقوس والمؤسسات الدينية تأثيرها الاجتماعي.[4] فبهذا المعنى يكون العلماني كل ما يتعلق بالحياة الدنيوية دون أن تكون له قداسة اتجاه الشؤون الكنسية[5] ونستطيع تشخيص أول قرار صدر لأول دولة علمانية في أوربة هي فرنسا عام ١٧٧١ حيث اعتبر اليهود المقيمين في الأراضي الفرنسية، مواطنين، لهم نفس الحقوق والواجبات وهذا ما جعل أصابع الاتهام تتجه نحو اليهود وبالتالي الصهيونية التي غذت هذا المفهوم واستخدمته في تحقيق مآربها الاستعمارية[6]، هذا السياق يوصلنا في حقيقة الأمر إلى معرفة الإرهاصات الأولى التي انطلقت منها العلمانية. وهناك من

١- نقلاً عن أنور الجندي، "سقوط العلمانية"، ص٢٢.

٢- انظر محمد عمارة، "الاسلام والعروبة والعلمانية"، ص٥٧.

٣- انظر جوزيف مغيزل، "العروبة والعلمانية"، ص٢١.

٤- أديب صعب، "الدين والمجتمع رؤية مستقبلية"، ص١٢٠.

٥- انظر اسماعيل الكيلاني، "فصل الدين عن الدولة"، ص١٢٠

٦- منذر معاليقي، "معالم الفكر العربي"، ص٢٦٥.

يرى أن الإرهاصات الأولى للعلمانية تمثلت في عملية الاحتكاك الثقافي مع الغرب ودور الحملة الفرنسية على مصر، فأخذت العلمانية تشق طريقها حتى احتوت المثقفين المجددين العرب معللين إياها بأنها الحل الموضوعي والرد العلمي على تخلف المجتمع. ولكن تاريخ العلمانية الأوروبية مر بمرحلتين تفاوتت فيهما المفاهيم لدى الكثير من المفكرين، ففي الأولى تمثلت عند توماس هويز الذي كان ينفي وجود سيادة الكنيسة ويطلب الخضوع التام لسيادة الدولة الكاملة على الجميع، والفيلسوف الإنجليزي ديفد هيوم الذي رغب الإبقاء على الكنيسة كحاجة نفسية دون السماح لها بالتدخل في شؤون الدولة، والفرنسي جان جاك روسو الذي رفض وجود سلطة كنسية إلى جانب السلطة السياسية. فنلاحظ من ذلك أن أهم خاصية لهذه المرحلة هي استبعاد الدين عن التحكم بسلطات البلاد، وأما الثانية فقد كانت أكثر تطرفاً تمثلت عند فيور باخ وكذلك ماركس وهذه المرحلة عرفت بالعلمانية ذات البعد الثوري فقد كان هدفها نزع الدين عن الناس والتخلص منه لبناء النظام الاشتراكي، لذا فالعلمانية ولدت في أورية بهدف مكافحة التأثير المطلق للكنيسة على الحيز السياسي وعلى الحياة الثقافية.[1]

فالعلمانية كما بدت في بعض الدراسات نشأت نشأة تاريخية صعبة مما أوجب استخدم مفهوم عصري، يوازي بين المناخات العقلية التي أفرزتها تقدمية المجتمع وهذا حصل بوصول البرجوازية الوطنية، الصناعية والتجارية إلى السلطة، وانكفاء سلطة الإقطاع ورجال الدين وبين مخلفات ورواسب العقلية القديمة ومساوئها من أعداء للنظريات العلمية.

فنشأة العلمانية في أورية إذاً عائدة إلى الصراعات المتنوعة بين الكنيسة وأتباعها وبين الفئات الصاعدة والقوة الجديدة التي أبدلت المفاهيم وقلبت الموازين، فالكنيسة كانت على مدى سنين طويلة صاحبة السلطة المطلقة على الأفراد وسلطة الدولة. ونقلاً عن محمد مهدي شمس الدين للتدليل على هذا

١- *Alexander. F,secularism integralism and political Islam middle east, p. 33.*

الحديث في كتاب له "العلمانية" الذي مفاده أن نفوذ الكنيسة ظل حتى بعد الثورة الفرنسية، عندما اضطرت الجمعية التأسيسية الفرنسية إلى موافقة البابا بيوس السادس على الدستور المدني ليكون شرعياً. فرفض البابا توقيع الدستور مما أوقع البلاد في بلبلة سياسية، وانشقاق في صفوف المحاربين والمؤيدين[1]. مما دفع الثورة إلى الأمام لدحض سلطة الكنيسة وتقديم العقل والعلم. وهكذا يتبين أن العلمانية حركة انقلابية على سياسة الغرب السياسية وسلطة الكنيسة التي ناهضت القوانين الطبيعية. فهي إذا ظهرت تاريخياً بانحيازها إلى العقل وسلطته وإلى التغيير والحركة و إلى المساواة التامة بين رعايا الدولة وفصل الدين عن الدولة. والآن نحاول معرفة انعكاس هذا التيار العلماني على الفكر العربي.

٢- علمنة الفكر والمجتمع العربيين:

أولاً: حركة الإصلاح الديني:

كانت الاتجاهات الفكرية العربية الإسلامية الحديثة التي ظهرت في القرن التاسع عشر معبرة عن أرضية اجتماعية وسياسية واقتصادية عاشها العرب تحت ظل الحكم العثماني، وهذه المرحلة تميزت:

أولاً: بخضوع معظم البلدان العربية للإمبراطورية العثمانية التي اتصفت حينذاك بما يمكن تسميته بالتخلف الاقتصادي والاستبداد السياسي والجمود الفكري لذا نلاحظ مواجهة الشرق للتدخل الرأسمالي الأوروبي من طرف وقيود الحكم العثماني من طرف آخر.

وثانياً: تأثير الفكر الأوروبي على العرب والإمبراطورية العثمانية عبر سياق الانفتاح وهذا في حقيقة الأمر لم يكن مجرد شكل جديد للعلاقة القائمة بين أوربة والدولة العثمانية، بل كان هذا الشكل معبراً عن دخول علاقات رأسمالية أخذت تهدد النظام الإقطاعي العثماني والبلاد العربية التي عاشت تحت ظلها.

١- انظر محمد مهدي شمس الدين، "العلمانية"، ص١٣٤.

وعبر تجسيد طرق التدخل الرأسمالي العسكري والاقتصادي أمام الدولة العثمانية، التي أخذت تسقط، وذلك لأن واقعها يتصف بالتخلف العلمي والسياسي والاقتصادي، حكم مطلق، شعوب غير متجانسة في ولائها القومي، ولا تظهر الولاء للرجل المريض "السلطة العثمانية" فلو كان الغرب قائماً ضمن حدوده وبقي الشرق على ما هو عليه لما حصل تفاعل وتداخل مع الغرب، لكن عالمية الفكر الرأسمالي اندفعت نحو الشرق من أجل إيقاظ الوعي عند شعوب هذا الشرق، دون أن يعي هذا الفكر الرأسمالي أن هذه الشعوب أخذت تعي واقعها في ضوء علاقات رأسمالية جديدة من خلال تفاعلها مع الغرب، والإنسان المسلم الذي طالما اعتبر أمته خير أمة أخرجت للناس، وجد ذاته أمام أنماط من الفكر الغربي مختلفة. لذا نرى من خلال هذا السياق أن الفكر النهضوي العربي خلال هذه الحقبة الزمنية دار حول هذين الأمرين، وإن كان ثمة اتفاق فيما بين المفكرين العرب والمسلمين حول هذين الأمرين، إلا أن هناك اختلافاً في تجسيد الضعف والتخلف في المجتمع العربي الإسلامي أكان في فساد السلطة السياسية أو في الشعب؟ وهل المعضلة قائمة في الإسلام أم في المسلمين؟

حاول المفكرون العرب الإجابة عن هذه الأسئلة، ويضاف إلى ذلك سؤال حول توافر فرص الإصلاح، مما أظهر جملة احتمالات منها الإطار القومي العربي، الإطار المحلي الإقليمي، الإطار الإسلامي، وكيفية العمل على تحديد طريقة العلاج، من هنا برزت تيارات مختلفة بعضها دعت إلى تقليد الغرب، ودعوة أخذت بالإسلام التقليدي، فيرى يوسف القرضاوي في كتابه "الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه" بأن منهج المعرفة الديني الإسلامي، يحدد عبره الإسلاميون بشكل عام، والسلفيون بشكل خاص أن الإسلام هو عقيدة وشريعة فإذا فصلت السلطتان يبقى الدين بغير سلطان يؤيده ولا قوة تسنده ففي الإسلام يوجد نظام حياتي كامل لا يترك مجالاً لأي نظام آخر، ولا يدع منفذاً للشعور بالحاجة إلى تنظيم جانب من جوانب الحياة، لأن الشريعة الإسلامية بقواعدها العامة بالفقه الذي بني على أصليها الكبيرين "الكتاب والسنة" شاملة ومستوعبة لكل ما

تقضي به سنة الحياة من نظم وأحكام، هذه الأيديولوجية الدينية التي عبّر عنها الإصلاح الديني، وقد اتجه إلى إصلاح الدولة العثمانية كبداية أولى، وذلك عبر اعتقاد بأن في إمكان إصلاح هذه الدولة من داخلها ومن خلال تراثها الوطني بدون اللجوء إلى الأفكار الغربية العلمانية المنتجة أوروبياً، ومن طرف المصلحين نرى كيفية إلحاق الدين بالعلم والصراع بين هذه الدعوات في حدود هذا الفكر تمثل عند:

١- طه حسين، علي عبد الرازق، قاسم أمين، فرح أنطون، هؤلاء مثلوا التنوير الأوروبي وجعلوه مقياساً للتقدم.

٢- الأفغاني، ومحمد عبده، رشيد رضا، الكواكبي، أكدوا على الوحدة الدينية باعتبارها أساس التقدم الاجتماعي.

نعم، إن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ظهرت حينذاك صدرت عن تيارات فكرية مختلفة، إلا أن أهم هذه التيارات بروزاً هو الإصلاح الديني الإسلامي كمؤشر لهذا الفكر العربي الحديث، فأثره كان كبيراً على صعيد تطور الفكر العربي الناهض، وذلك عبر ممثليه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لقد كان تأثير فكر الأفغاني فاعلاً في يقظة الإسلام السياسي، وممهداً لحركة إصلاحية تبلورت حدودها القصوى في مرحلة الاستعمار الإنجليزي لمصر، ولقد عبرت إحدى المجلات المهمة وهي (العروة الوثقى) عن النقطة المشتركة بين الأفغاني ومحمد عبده، وذلك عبر فكرة الجامعة الإسلامية وكان محمد عبده يعتبر رائداً من رواد الاتجاه الإسلامي للحركة الوطنية والثقافية العربية، وذلك من خلال فكرته حول تكييف الإسلام مع الحضارة الحديثة، ولكي يتم هذا لابد من العودة إلى "القرآن" بهدف تطهير الإسلام من الزيف الذي تستغربه العقلية الحديثة وتبتعد عنه، لكن إلى أي حد وفق في حركته الإصلاحية؟ وفي قيادة حركة الإصلاح الديني في الفكر العربي الحديث "عصر النهضة"؟ ثمة محاولات أبديت من قبل إيديولوجيي البورجوازية المصرية الناهضة للاعتماد على

الإسلام بعد تجديده، مما ساعدهم على تطوير مطالب البورجوازية وتسويق مشروعيتها ومهد لهم للحصول على تأييد اجتماعي لها. فكان الناس يبحثون في القرآن وفي تاريخ الإسلام عن نموذج مثالي للنظام الاجتماعي، وربما كان غالبية التفكير في قضية الإصلاحات الاجتماعية والسياسية يدور في إطار إسلامي، فلم توجد حركة وطنية منظمة في مصر بعد إجهاض انتفاضة عرابي، إلا أن الكوادر الوطنية بقي بعضها يمارس نشاطاً سرياً، لكن بعد ذلك ظهرت في مصر منظمات وحلقات وطنية، مما أدى إلى إنعاش نشاط أيديولوجيي البورجوازية الوطنية المصرية، وفي هذه الفترة لم تكن تؤمن بإمكانات الحركة الشعبية، بل حسبت حساب إنجلترا التي ستقوم بقمع أي حركة شعبية، بالإضافة إلى هذا وجدت ثمة فئات من هذه البورجوازية مستنكرة لخوض الكفاح ضد إنجلترا، معتبرة نشاطهم خيراً على مستقبل البلاد وإن الاعتبار الأساسي يجب أن يكون قائماً في النضال من أجل الإصلاحات، وكذالك من أجل إيجاد بديل عن البلبلة الداخلية للحياة المصرية، وكان محمد عبده وأنصاره أبلغ هذه الاتجاهات الذين وضعوا الحجر الأساسي للإصلاحات الإسلامية في مصر.[1]

وهنا ظهرت خصوصية الإسلام برد الفعل القومي على الاستعباد الاستعماري، ففي سبعينات القرن التاسع عشر كان المصريون يشغلون المناصب الإدارية الدنيا، وصار تركيب صغار الضباط في الجيش تركيباً مصريا، وفي هذه الحقبة الأمنية ظهرت إمكانات العمل التنويري والتحديثي، انطلاقاً من تأييد إنجلترا للعناصر المعادية للسلطة التركية، وهذا مما ساعد القوميين والمتنورين العرب على اتخاذ موقف النقد للتخلف العثماني، وظهر تشجيع من قبل الإنجليز للاتجاهات الإصلاحية، بهدف إشغال الطبقة المثقفة المصرية بالمشكلات والقضايا الثقافة والإصلاحية الدينية عوضاً عن الكفاح ضد الإنجليز، لذا فالواقع التاريخي بيّن أن اختلاف الخريطة السياسية للمجتمع

١- لوتسكي، "تاريخ الأقطار العربية الحديث"، ص٢٨٦.

المصري اشتملت على إعادة النظر في التناقضات القائمة بين نفوذ الطبقة المخالفة للثورة العرابية، من طرف آخر يقع الخلاف العادي طبقاً لهذه الثورة، وما يشدد من افتراضنا هذا عجز البرجوازية المصرية كطبقة لذاتها، بل وكذالك تحولها إلى قوة محافظة وذلك من خلال نظرتها الأوروبية وتأخرها عن هذه النظرة، وعدم القدرة على إسقاط النظام الإقطاعي، ولكن أدى الاستعمار إلى تغيرات بين القوى الاجتماعية، وكان للفلاحين كذلك الدور الأكبر في جبهة الثورة، وذلك في عملية تحويل الجيش من حركة إصلاحية إلى ثورة، لذا فإن القوى المركزية أو الرئيسية التي كان يتشكل منها المجتمع المصري الأرستقراطي، هي البورجوازية الزراعية وفقراء الفلاحين والعمال والمزارعين.[1]

وفي الحقيقة إن هذه القوى تحالفت للوقوف ضد الاستعمار على الرغم من اختلافها أيديولوجياً، إلا أنها أخذت تتربص بعضها بعضاً، ولكن الزمن هو الذي كشف حقيقتها نتيجة أطماع كل منها في السيطرة السياسية، لخدمة مصالحها الطبقية، وهذا العامل هو الذي جعل بعضها يقف موقف العداء من الثورة العرابية، والطبقية الأرستقراطية الزراعية أخذت تتمتع بقوة بحكم ازدهارها أثناء حكم محمد علي، فقضية السخرة حررت قوة العمل وحولتها إلى سلعة تجارية أثناء بروز مصالح البورجوازية المصرية، وهي كانت متشكلة من الملاك الكبار للأرض الذين يحتقرون المصرين ويعملون على احتكار المقامات السياسية، ومن خلال هذا كان الدليل هو حرصهم على إبقاء العلاقات الإقطاعية، بمعارضتهم إلغاء السخرة مما عرقل تحرك الفئات ذات المصلحة في عملية تطوير العلاقات الإنتاجية، وكانت القوة الثالثة مؤلفة من الملاك الصغار، وهذه القوة مثلت أدنى الهرم الاجتماعي وتشترك جميعا في خضوعها لاستلاب الاحتكارات وملاك الأراضي الكبار.[2]

١- صلاح عيسى، "الثورة العرابية"، ص١٣٢

٢- المرجع السابق، ص١٢٢.

ومن خلال هذا السياق نتج تنوع المواقف والاتجاهات من أجل الوصول إلى شكل أمثل للإصلاح الذي ظهرت بداياته عند الطهطاوي أيام محمد علي باشا وتمثل كذلك عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في التيار الإصلاحي الديني.

هذا البعد الإصلاحي أخذ معانيَ وأبعاداً مختلفة من خلال الثقافة العربية في عصر النهضة العربية، فالأفغاني حاول بطريقة متميزة بلورة هذا المفهوم بما يمكنه من أخذه على صيرورة الواقع التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، لكن نلاحظ أن التجربة الإصلاحية المتمثلة عند محمد علي والطهطاوي، شكلت إرهاصاً أولياً مناسباً لنمو بذور النهضة العربية "اجتماعياً واقتصادياً وعلمياً" فإن تمثيل الطهطاوي للفكر الإصلاحي كان معتبراً القيادة الأولى لفئة المصلحين في ستينيات القرن التاسع عشر، فبهذا المعنى أشار ألبرت حوراني إلى مايلي: إذا كانت فكرة الإصلاح قد غرست جذورها بين هذه الفئات التي تعرضت بشكل أو بآخر لرياح التنفيذ، فنمت هذه الفكرة وتجسدت، في الستينيات، في حركة فكرية انكبت قبل كل شيء على معالجة مشكلات الشرق الأدنى الخاصة.[1]

فهذا التغيير في حقيقة أمره مثير لجملة من المسائل والقضايا في الفكر السياسي كمثل الحديث حول المجتمع الفاضل، وعقدة الإصلاح، ومدى التقارب مع التعاليم الأوروبية الحديثة، نضيف إلى ذلك محاولة أنصار حركة الإصلاح أن يثبتوا أن الإصلاح الحديث انما عبر تعاليم الإسلام الاجتماعية، لا بل تستوجبه.[2]

وحاولوا عبر بعض المفاهيم الإسلامية تبني المؤسسات الغربية، وهذا التعبير يدلنا على أن هناك تأكيداً للتأثير الأوروبي الإصلاحي على الشرق وذلك حتى حينما توفرت فيه إمكانات التقبل الداخلي، والإصلاح حصل عبر قنوات مختلفة

١- البرت حوراني، "الفكر العربي في عصر النهضة"، ص٧٩-٨٠.

٢- المرجع السابق، ص٩٠

(الحملة الفرنسية، الدولة الكمالية، التدخل الرأسمالي الإمبريالي الحديث، وقد أخذ ذلك رد فعل مذهل في أوساط المثقفين).[1]

محاولات محمد علي أثناء المرحلة الانتقالية وما أثارته من تغيير وتبديل في طبيعة الحياة الاجتماعية السياسية والاقتصادية، مهدت الطريق للتكيف فيما بين الثقافة الحديثة والتقليدية وأحدثت كذلك تحولات ذات أهمية كبرى وذلك بتأثير الفكر الأوروبي والفرنسي خصوصاً، فالفكر الفرنسي في الحقيقة قدم الكثير للنهضة الثقافية والأيديولوجية العربية، كتأثير عصر التنوير في القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية (إن القرن التاسع عشر بأكمله، ذلك القرن الذي قدم المدنية والثقافة للبشرية كلها، هو قرن موسوم بسمة الثورة الفرنسية، فهو وحده الذي أدى شيئاً فشيئاً إلى إنجاز ما بدأه الثوار الفرنسيون الكبار وإنهائه).[2] إن هذا السياق يدلنا على أن العالم العربي أخذ الكثير من الأسس النظرية للنضال المعادي للإقطاع وللحركة القومية في الأقطار العربية، ساعد هذا التوجه على الاهتمام بمنجزات الفكر الأوروبي الحديث وثقافة الغرب ومعايير حياته الاجتماعية والسياسية، مما دفع بعضهم للاعتقاد بأن نشر المعارف العلمية اعتبر المحرك الأول لما يمكن تسميته التقدم الاجتماعي ولاسيما في "مصر وسورية" وبهذا المعنى لم يدركوا أهمية الشروط الاجتماعية لعملية التقدم الشامل، وهذا الموقف تحول في نهاية أمره إلى حركة فكرية وقفت أمام الرواسب الدينية والإقطاعية، وفي الوقت نفسه خدم موضوعياً قضية تدعيم العلاقات البرجوازية، وقاد إلى المطلب والهدف الأساسي في تبني الإصلاح كطريقة لحل المشكلات القائمة وتحقيق التقدم، وعبر ومن الإسلام ذاته، وهذا أدى إلى موقفين من الإسلام، الأول يتمثل في العودة إلى المصدر المحمدي والثاني قائم في التدليل على غياب التناقض بين الإسلام والاتجاهات الإسلامية ذات

١- طيب تيزيني، "من التراث إلى الثورة"، ج١، ط٣، ص ٣٨٨.

٢- ليفين، "الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسورية ومصر"، ص٥٦.

المنشأ الأوروبي التي كانت منتشرة آنذاك[1] فهذا الموقف حقق نوعاً من الانسجام مع الواقع، وليس تجاوزاً لهذا الواقع من خلال التجاهل الديني، ذلك لأن صيغة البدايات الأولى، الانتفاضات وحالات تمرد شعبية في التاريخ الإنساني، أوربة القرون الوسطى، المجتمع العربي الإسلامي في مرحلة كفاحه ضد الاستعمار، وما يسند وجهة نظرنا بهذا الخصوص أن الانتفاضات الثورية، كان مفروضاً عليها أو كان أمراً طبيعياً أن تتمسح بمسوح الدين وتبدو كما لو أنها ترغب في العودة إلى السابق وتخليصه من الانحطاط ولكن كان هذا من خلال الحماس الديني، مصالح دنيوية.

عبر امتداد عهد الدولة العربية الإسلامية حارب قادة الحركات الاجتماعية الثورة بعقائد إسلامية اقتبسوها من النصوص الإسلامية، وممارسات المسلمين الأولى، إلا أنها كما أشار أنجلز إلى ذلك تدعو إلى تغيرات في البناء الاقتصادي السياسي.[2]

فمن هذا صبغت الأدوات الفكرية والتطورات الاجتماعية نقاوة الإصلاح في عصر النهضة العربية بصبغة دينية، عبر هذه الرؤية نرى أن الإصلاح الديني عبر عن الفكرية المطلقة (للعقل) ولتقييم مفاهيم النظام الإقطاعي ومعاييره ومؤسساته من وجهة نظر عقلية كما عبر عن الإيمان بالتقدم والرغبة في عملية تحويل الجمهور الخاضع للهيمنة الإقطاعية، إلى جمهور يدرك ذاته ويسيّر حياته وشؤونه وفقاً لما يمليه عليه العقل، وليس نزولاً عند أوامر ذوي النفوذ، في هذا المناخ والأحوال والظروف الموضعية أتيح للفكر العلماني في كثير من تيارات النهضة العربية أن يظهر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر كتغيير أو انعكاس عن آفاق فكرية حديثة وجديدة. فالظاهرة المدرسية التي نشأت في مصر (مدرسة التجديد الإسلامي) بزعامة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

١- احمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، ص٤٣.

٢- إميل توما، "الحركات الاجتماعية في الإسلام"، ط٢، ص٢٩.

تعتبر اتجاهاً عقلياً تجديدياً في النظر إلى الإسلام، وبذلك تجاوز المفهوم التقليدي للإصلاح، بعض عناصر جديدة من خلال التأويل وهذا ظهر في فترة تكون وتشكل البرجوازية العربية من جهة، وفي ظروف التوسع الرأسمالي في الشرق من جهة أخرى.

فالإصلاح الديني ظهر عموماً عبر ومن خلال رؤية المصلحين القائمة على الاعتقاد بأن للشعوب الإسلامية طريقها الخاص الذي يختلف عن طريق الشعوب المسيحية، ولذلك عملت على تهميش القوانين العامة التي تتحكم بسير حركة التاريخ.

لكن في الحقيقة نستطيع أن نرى بروز التطور الأيديولوجي وطبقة المثقفين الذي رافق ذلك. كان ذلك يمثل تعبيراً عن عملية التنوير والتعليم التي أسهم الاحتكاك بأوربة في تعزيزها. ارتبط ذلك بتحول السلطة الأرستقراطية، وزعماء الإقطاع المقيمين في المدن، وظهور التجار وانحلال السلطة العثمانية، وبالتالي اتساع النفوذ الرأسمالي الأوروبي، وبذلك أخذ النظام الاجتماعي يتفكك أمام القيم الجديدة المتحررة من قيم تقليدية وبذلك اقتضى المسلمون والمسيحيون السمات الأساسية التي ميزت من بعد مثقفي البروجوازية الوطنية في الدول غير الرأسمالية أثناء اجتيازها مرحلة ما قبل الرأسمالية.

وهنا يمكن القول أن مواقفهم الأساسية كانت تعبر عن صدى للأفكار والموضوعات المسيطرة وسط الطبقة الحاكمة السائدة. وبالمقابل فإن المثقفين المشار إليهم لم يعطوا العناية الكافية للجماهير الشعبية. ذلك لأنها كانت مهمشة سياسياً واجتماعياً وثقافياً مما رتب على حركة الإصلاح الإسلامي مسؤولية كبيرة في تقويض نظام العلماء السلفيين وموقفهم من المنع وهكذا فإن مقاومة المحافظين لقوة التغيير، وعلى رأسها المصلحون، لاتخاذ من مواقف متطرفة وجدت تعبيرها على الصعيد السياسي، في مفهوم الوحدة الإسلامية الذي وقف معارضاً للمفهوم العلماني للقومية. بموجب ذلك اختار الإصلاحيون صياغة

رد عقلاني للرد على تدخل الغرب، متجاوزين الجمود الرسمي من أجل التكيف مع الحضارة الحديثة.[1]

وفي هذا المناخ ظهر الإصلاح الديني كأهم القضايا الفكرية في حياة المجتمع العربي، ومقابل الهيمنة الدينية للأزهر ورجالاته السلفيين الرافضين أي تجديد أو خروج على النصوص. فلقاء هذا الموقف تعرض المصلحون لأنواع مختلفة من القمع الفكري والجسدي. ففي تلك الظروف والأحوال ظهرت الحركة الدينية الإصلاحية بقيادة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ذلك لأنها كانت تمثل البديل للخروج من هذا المأزق الذي أربك الطبقة المثقفة بشرائحها الوسطى. حاول الاستعمار تحويل هذه الشرائح لأن تكون تابعة له، يستمد من خلالها مشروعية وجوده ونهبه للبلدان العربية، وتحول التحدي هذا إلى عملية منسوخة، الأمر الذي جعلها ترى في بعض أوجه ودرجات الإصلاح الديني والليبرالي حداً أقصى لطموحها التجديدي، في حين أن مثل هذا الإصلاح لم يشكل في بداية الثورة البرجوازية الأوروبية في القرن السادس عشر لاسيما على يد مارتن لوثر في المرحلة الأولى من حياته، وكالفن، سوى الحد الأدنى من طموحات هذه الثورات، مع التأكيد على خصوصية الإصلاحيين الأوروبيين والعرب وذلك تبعاً لظروف حياتهم الموضوعية والذاتية، لكن نلاحظ بينهما القاسم المشترك وهو اقتران كل منهما بظروف اجتماعية واقتصادية معينة مست جذور المجتمع الأوروبي على حين أنها لم تتجاوز السطح في المجتمع العربي. وإن عملية الاضطهاد الذي لحق بممثلي الإصلاح الليبرالي من خلال التهم التي وجهت لقائد هذا الإصلاح محمد عبده من كفر وإلحاد وتفاهم مع الأجنبي، ثم ملاحقة وتحريم ثلاثة كتب لثلاثة مفكرين أعلام تحدوا الطغيان الإقطاعي البرجوازي في مصر وهم قاسم أمين، الكواكبي، علي عبد الرازق. وآخرون واجهوا نفس الموقف من قبل السلفيين الدينيين ومن ورائهم المؤسسات الحكومية والثقافية السائرة في ركابهم.[2]

١- هشام شرابي، "المثقفون العرب والغرب"، ص١٦-١٧.

٢- وضاح شرارة، "المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث"، ص١١.

ففي هذه الأحوال والظروف تم تراجع معظم ممثلي النزعة العقلية الليبرالية، بسبب ما لحق بهم من أذى من قبل السلطة السياسية الداخلية انطلاقا من مواقفهم الاقتصادية والاجتماعية فقط، وتراجع أصحاب النزعة الليبرالية عن موقفهم ودخلوا في إطار أيديولوجية تتصل بالإطار السلفي، إطار الإسلام بعد تأويله. في هذا الاتجاه ومن هذا السياق نلاحظ كذلك بعض العلماء المحافظين يشنون هجمات على حركة الإصلاح ومقاصدها، لهذا انحصر التجديد الذي كان محط أنظار المصلحين في الإطارات الشكلية.

فإذاً لعبت حركة الإصلاح الديني دوراً مهماً على صعيد التاريخ وكان ينظر إليها كأهم تيارات عصر النهضة ونحن لا نستطيع أن نطالبها بأكثر مما قدمته، ذلك لأن واقعها التاريخي ما سمح إلا بذلك.

نريد هنا أن نطرح بعض وجهات النظر المباشرة التي ترى أن العلمانية في العالم العربي المعاصر كانت نتاجاً لمفكرين مسيحيين في بلاد الشام التي كانت خاضعة للدولة التركية العثمانية والتي كانت تحكم باسم الخلافة الإسلامية، ومفكرين عرب إسلام رغبوا بالتغيير عن طريق الاستقلال عن الدولة التركية لإقامة دولة عربية تحت عنوان الاستقلال عن الترك باسم العلمانية فتم توحيد الدولة كما يرى الجابري، فمن المفكرين المسيحيين الذين نادوا بالعلمانية والمفكرين العرب المسلمين الذين أكدوا الاستقلال عن الترك، نشأ في ما بعد ذلك البناء القومي. فالعلمانية التي طرحها فرح أنطون وشبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وميشيل عفلق، واستقلال المفكرين العرب المسلمين، وكانت الوحدة في حقيقة الأمر تمثل إقامة دولة عربية غير خاضعة للسلطة العثمانية. ومن خلال هذا السياق جاء الفكر القومي حاملاً هذا المفهوم. والذي حدث حينذاك بحركة مناوئة لهذا الفكر ومعارضة له هو في إقامة الجامعة الإسلامية التي تزعمها الأتراك، وإقامة دولة عربية أو اتحاد عربي بزعامة الفكر القومي العلماني الذي كان يساهم ويحاول الآن أن يقوم ببناء الدولة على أساس ديموقراطي عقلاني وليس على أساس التسلط الديني.

والوجهة الأخرى رأت أن العلمانية في العالم العربي إنما هي مسألة مزيفة بمعنى "أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات المجتمعية كما أشار إلى ذلك الجابري"، وكذلك هي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى هي مشكلة الطائفية الدينية في بعض الأقطار العربية ويراد منها أن تنوب عن غياب الديموقراطية السياسية والاجتماعية في الوطن العربي.[1]

لذا فالحاجة إلى استقلال وإقامة الدولة العربية الإسلامية واللجوء إلى التراث الإسلامي المجسد في الكتاب والسنة هما المؤهلان للتقدم من منظور يوسف القرضاوي ومرتضى المطهري، ويشير الأخير في كتابه "الحركات الإسلامية في القرن الأخير" إلى ما يلي: "إن الفكر الإسلامي يمثل تراثاً فكرياً ضخماً وغنياً وهم ليسوا بحاجة لأي مصدر آخر للفكر".[2]

ومن وجهة أخرى نلاحظ بعض من يتحدث عما يمكن أن نسميه بإخفاق دعوة العلمانية في العالم العربي، على اعتبار أن هذه العلمانية ليس لها تاريخ طويل، على خلاف العقلانية الأوروبية حيث ظلت تكافح أكثر من أربعة قرون ونتيجة هذا الكفاح والنضال أتضح أنها لم تشكل التنظيم العقلاني للمجتمع المدني الحديث. لذا فالدعوة إلى المجتمع الحديث المدني والعقلاني والعلماني لم تتجاوز في حقيقة الأمر المائة عام في العالم العربي.

والسبب يعود إلى أن آليات التحديث والعقلانية والعلمانية في العالم العربي تعمل في مواجهة معوقات وكوابح داخلية وخارجية تتمثل كما أوضحنا في السابق في مواجهة العقلية الغيبية وفي مواجهة آليات التعويض الخارجي.

مما سبق يتضح أن العلمانية قد ظهرت كفكر في العالم العربي في ظل شروط لم تساعد على ربط فهمنا لها بفهم منظور الطبيعة السياسية و الاجتماعية.

١- محمد عابد الجابري، "وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢، ص ١٠٤.

٢- مرتضى المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ص ٨٥.

وبالتالي تساوقت مع معادلة توفيقية للنهضة لم تعرف إحياء حضارة قديمة والتواصل مع حضارة وسيطة ولا تفاعل مع إنجازات الآخرين.[١] ومما لا شك فيه، يتحتم على العالم العربي اليوم أن يقوم بثورة ثقافية، لذا فالوطن العربي في أمس الحاجة إلى ثورة ثقافية عارمة لنسف وتدمير الثقافات الرجعية والاستعمارية كافة ولنشر ثقافة تقدمية جديدة تؤدي إلى بناء الأمة القادرة على التحدي، هذا إذا ما أراد أفراد هذا العالم العربي بشكل فعلي تحقيق شكل من أشكال التقدم بالخروج من التبعية.

ثانياً: العلمانية والتجديد الديني:

في الحقيقة لقد أثيرت قضية العلمانية ومدى وجوب الأخذ بها أو دحضها في بداية عصر النهضة، لذا نرى من الواجب علمياً أن نتحدث عنها وعن التجديد الديني في العالم العربي وذلك عبر ممثليها في الفكر الحديث، الذين تركوا تياراً متميزاً في ثقافة عصر النهضة العربي -الأفغاني وشبلي شميل-. فعلى صعيد الفلسفة حاول هذان المفكران إثارة قضية أصل الإنسان. ولما كان شميل ممثل الدارونية، في الشرق العربي فإنه يؤمن بأن الإنسان إنما هو مرحلة من مراحل تطور المادة. ويندرج ذلك في إطار فلسفة النشوء والارتقاء. لذلك يقول بحيوانية الإنسان، وبأن الجهود التي بذلت لإنكار صلته بالقرد فاشلة، إن الإنسان كالحيوان تكوّن على نفس النواميس التي تكوّن بموجبها عالم الأحياء ولقد اجتهد خصوم التسلسل كثيراً لكي يقيموا بينه وبين الحيوان أصلاً تشريحياً يجعله نوعاً قائماً بنفسه لا صله بينه وبين الفرد فلم ينجحوا[٢]. لذا فإنه يرى أن طبيعة الإنسان مادية ولا يمكن الشك فيها "ولو أصر على أنكارها من لا يزال مفعول التعاليم القديمة راسخاً في ذهنه رسوخ النقش في الحجر، فالإنسان يتصل

١- غالي شاكر، "أقنعة الإرهاب، البحث عن علمانية جديدة"، القاهرة، الهيئة العربية لعام الكتاب، ١٩٩٣، ص١٦٤.

٢- شبلي شميل، "المجموعة الكاملة"، مطبعة المعارف، القاهرة، ج١، ص٢٥٥.

اتصالا شديداً بعالم الحس والشهادة، وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب... فهو كالحيوان فسيولوجياً وكالجماد كيماوياً."[1] هذه الآراء التي طرحها شميل كونت الحجر الأساسي لنشوء العلمانية وذلك تبعاً للظروف السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والثقافية آنذاك، وهي لم ترق لشخصية نهضوية كالأفغاني الذي انطلق من المفهوم الديني الذي مفاده أن آدم من تراب. ومن هنا نراه يرفض فكرة النشوء والارتقاء، ويعتبرها وهماً وخرافة. يقول بهذا الصدد في رسالته "الرد على الدهريين" ما يلي "وكأني بهذا المسكين "داروين" وما رماه في مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان"[2] والموقف الثاني التي عالجها المفكرون هو نظرية المعرفة فشبلي شميل مادي المذهب، فالحقيقة لديه ترتبط بالطبيعة، ويرى كذلك أن الحواس هي أداة المعرفة، وكل المعارف إنما تقوم في عملية اكتسابية، "جميع المعارف الإنسانية اكتسابية صادرة عن الحواس"[3] ويبلغ به ذلك حد القول أن العقل عمل مادي بتأكيده على أن النظر في العقل كالنظر في وظائف الأعضاء باعتبار أنه عمل مادي في كل ما يتطرق إلى المادة من نواميس النشوء والتحول ويؤثر فيها ويؤثر في العقل نفسه الذي هو ليس إلا فعلاً من أفعال الدماغ.[4]

ولكن الأفغاني يقابل هذا المذهب بمذهب ديني عقلي فهو يجعل العقل فاصلاً بين الإنسانية والحيوانية وأشار إلى هذا بما يلي: "مما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية واستنكافه عن ملابسة الصفات الحيوانية. ولا ريب في أنه كلما قوي الاعتقاد

١- المصدر نفسه، ص٣٩.

٢- جمال الدين الأفغاني، "رسالة الرد على الدهريين"، ضمن الأعمال الكاملة، محمد عمارة، ص٣٦.

٣- شبلي شميل، "المجموعة الكاملة"، ج١، ص٤٧.

٤- المصدر السابق، ج٢، ص٢٧.

اشتد به التطور عن مخالطة الحيوانات في صفاتها، كلما اشتد هذا التطور، سما بروحه إلى العالم العقلي.[1] لذلك كان للعقل عند الأفغاني دور أخلاقي يتمثل في تهذيب النفس "هذه العقيدة أحجى حاد للفكر في حركاته وأنجح داع للعقل في استعمال قوته وأقوى فاعل في تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل[2] لذا فقد كان التيار العلماني حينذاك آخذاً بالعلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية تياراً ليس بكبير مثلما كان في أوربة، فلقد أخذ شميل من الداروينية معناها الأعم الذي تبنته المادية والوضعية المقترنة بأسماء بوخز- دوهرنغ "فالإنسان الطبيعي هو وكل ما فيه مكتسب في الطبيعة[3] ويترتب عليها الإفصاح بكل وضوح عن تعارض أساسي تغاضت عنه الإصلاحية الإسلامية والمسيحية وهو تعارض الدين والعلم، أي عدم إمكان التوفيق بين الأفكار الدينية- كالبعث والروح والمعجزة - ونتائج العلم. وبذلك ليس للإنسان شرائع منزلة إلا ما أنزل جهله عليها من الخرافات والأوهام، فشرائع الإنسان من صنع الإنسان وهي تابعة لحاله من الانحطاط والارتقاء. يتسلح شميل هنا بذلك أكثر الأفكار تطوراً وطبيعية في عصره، ويربطها بأفكار الأنوار التي يستلم منها كتابات دولباك، ويستنتجها بصورة مباشرة من إطار نشأتها في عموم النظرية التطورية دون مراوغة هذه النظرية. فيسير مسار الشيخ محمد عبده وعصرهما في تقبل النظرية التطورية في الدين، إذ يرى في الدين شعوراً يتطور بتطور المجتمع، ويضيف عليه رأيه في نشأته عن شعور بالخوف من الأشياء الطبيعية التي ما رأى الإنسان له تأثيراً وسلطاناً عليها فتذلل لها. ثم جعل الإنسان هذه القوى روحاً، وجعل الروح إلهاً. ترقى الدين من أصول الضحية عند الإنسان الهمجي المستمرة في العالم الحديث في الأولياء. ثم اشتمل على نظم اجتماعية لردع الأقوياء، حتى انقلب إلى عكس ذلك من تسلط، وهو حجز على العقول.

١- جمال الدين الأفغاني، "رسالة الرد على الدهرين"، ص١٤٢.

٢- المصدر نفسه، ص١٤٢.

٣- شميل، "تعريف لشرح بوخز على مذهب داروين"، ص ب.ج.ل.

أضاف شميل بذلك على غيره من العلمانيين نظرة مادية في الدين وجعل في الداروينية نموذجاً عاماً لقانون تطوري يشمل نشوء وترقي الإنسان واللغة والشرائع، وقال بالتالي إن تاريخية المجتمع كتاريخية الطبيعية. وسار في أفكار العلمانية الملازمة لتطور العالم الحديث مساراً مساوقاً للمتطلبات المنطقية، فلم يكن للدين عنده اعتبار في النسق الفكري والسياق العقلي الذي ينتج منه فكره، لا لأنه اعتبر أن هامشية فكرة الألوهية في الحياة العقلية تجعل منها أمراً انقضى، بل تحولها إلى قوة سلبية عقلياً و اجتماعياً. وفي هذا السياق والاعتبار السياسي والاجتماعي، التقى شميل مع العلمانية الضمنية لمعاصريه، فالنزعة الإصلاحية الإسلامية كانت تنظر إلى الدين كأمر طبيعي في المجتمع. فالعلمانية التي أنزل بها شميل مزاوجة بين التنور والعقلي ووضوح الرؤية في التاريخ والمجتمع بموجب العقل جاء المطلب الأساسي للعلمانيين فصل الدين عن الدولة "فالدين عند المتنورين المتدينين صلة المؤمن بربه، أما عند المتدين فهو موضوع بحث اجتماعي، وبهذا الاعتبار يتوقف الدين عن كونه موضوعاً للنزاعات الاجتماعية.[1]

ويطور أحمد فارس الشدياق موقف العثمانيين الشباب القائل "بضرورة تبني الدولة الدين شريعة تكبح من إمكاناتها الاستبدادية، بقوله إن ما ينسحب على الدولة يجب ألا ينسحب على الأفراد، فعلى الدولة عدم التدخل في أمور اعتقادات مواطنيها بل يجب الحفاظ على التدين كمجتمع للفضائل دون واقعة الحال المفتت للمجتمع[2] فيبدو أنه يقبل دواعي فصل الدين عن الحياة العامة، عدا مسألة تبني الدولة الدين، وهي الدواعي التي لخصها فرح أنطون لاحقاً بنتائجها في القيود على الفكر الإنساني، استخدام الدين في الدنيا بدلاً من توجيهه نحو الآخرين، أما نتيجة هذا الكلام على الصعيد السياسي، فكانت المطالبة بالوطنية والمواطنة

١- شبلي شميل، "المجموعة الكاملة"، ص٧٧.

٢- الصلح، أحمد فارس الشدياق، آثاره وعصره، ص٢٠٧.

بـدلاً مـن جامعـة الـدين أساسـاً للحيـاة العامـة[1] إذاً لقـد كانـت العلمانيـة المـدخل الأيـديولوجي والنظـري للعلمانيـة داخـل الـبلاد العربيـة إبـان الحكـم العثمـاني، فكانـت الدهريـة العربيـة ممثلـة عنـد شميـل وكانـت حقيقـة أمرهـا متماشـية في الزمان والوجهة السياسية والفكرية المشددة على التاريخية والتحرر، مع ما أصبح بعد ذلك تيار تركيا الفتاة التي انتهى بها الأمر إلى إطلاق الثورة الكمالية التي كانت الصيغة الوحيدة لمشروع الرقي في الديار الإسلامية، فقد كان من شأن حركـة تركيـا الفتـاة ثـم الاتحـاد والترقـي أن جمعـت بـين القضـية الاجتماعيـة الفكرية من جهة، وبين القضية الوطنية من جهة أخرى، وكان هذا ما أدى بها إلى النجاح. ولعل ذلك ناتج عن أن التيار العلماني، كان قد أسهم في دفع التوفيقية الإسلامية بحكم صراعه معها إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي لمعطيات الحضارة الغربية كما أنه أسهم وضمن عوالم أخرى في خلق تيار إسلامي تجديدي علماني الميل، خرج عن توفيقية عبده، بعد أن تتلمذ عليها ومثل ظاهرة استثنائية عامة وإن تكن مؤقتة في الفكر العربي الحديث. والعلمانية قدمت نفسها في الفكر العربي بأنها البديل عن الهيمنة الدينية في المجتمع العربي وهي تمثل وجهاً من أوجه التحول، الذي كان دعاة العلمانية يطمحون إلى تحقيقه، ولكن الشيء الملفت للنظر هنا أن هؤلاء لم ينطلقوا من موقف نخبوي، بل وإنما من مطامح إلى التقـدم الاجتمـاعي والوحـدات الوطنيـة للأقطـار العربيـة. فأصـبحت بهـذا المعنـى العلمانيـة شـعاراً لتحقيـق طريـق التقـدم. والعلمـانيون العـرب ظلـوا يكنـون أعمـق الاحـترام للـدين المهيمن والأديـان الأخـرى في العـالم العربـي علـى أن يكـون ذلـك في حدود العلاقة بين المؤمن وربه، وكذلك على نحو يقود إلى تحويل الدين، كموقف اجتماعي حضاري، إلى ملكية كل الطبقات والفئات الاجتماعية، التي ترغب من أجل التقدم. وفي الحقيقة ومع نهاية العشرينيات، بدأ الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة، وأن يفصل بين الدين وشؤون المجتمع، بشكل نسبي ولدى الأوساط والنخب المثقفة المتنورة.

١- فرح انطون، "ابن رشد وفلسفته"، ص١٤٤-١٤٩.

ثالثاً: المجتمع المدني والعلمنة:

إن فكرة المدنية والعلمانية في المجتمع تعتبر من مظاهر عقلنة الوجود البشري، والعلمانية مثل العلم هي إحدى نتائج العقل، ومن هذه النظرة نستطيع أن نرى أن المجتمع المدني هو عبارة عن المجتمع المستقل الذي يهدف إلى تنظيم المدنية بمنأى عن أي احتمالات سابقة أي المجتمع والإنسان، والوجوب القائم في العلاقات بين أفراد المجتمع المدني المحكوم بنظم العقل مثلما تؤكده العلمانية، إلا أن هذه النواظم متغيرة بتغير مستويات الحياة وكذلك متبدلة بتبدل المكان والزمان، ونحن نرى أن الاعتقادات الإيحائية الأيديولوجية الفكرية تمتلك موقفاً متميزاً من مواقف الضمير الفردي وغير ملزمة للآخرين في طبيعة علاقات الحياة الاجتماعية داخل مجتمع متغير ومتنوع في امتلاكه لمعتقدات وآراء فكرية وإيمانية واجتماعية وسياسية، ونضيف إلى ذلك أنه حينما يتم فرض رأي آخر يكون بداية التسلط، ومن ثم العنف المتبادل. فبهذا المعنى نرى أن فكرة المجتمع المدني أو العمران في لغة ابن خلدون، يفترض مفهوم العقد الاجتماعي وفي هذه الحالة يمكن للحكومة أن تكون حكماً ومراقباً، وليس مجرد ممثل لأيديولوجية أو طبقة مسيطرة. وهنا نستطيع إظهار معلومة وهي أن ليس هناك مجتمع وجد بشكل موحد، بل وفي كل زمان ومكان كانت الخلافات والتناقضات الفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية الموجودة، تتخذ شكل زمانها ومكانها فتسمى هرطقة أو ثورة فكرية أو إيماناً جديداً، ومن هنا نرى أن المجتمع المدني هو عبارة عن ترتيب جديد للتشكيلات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين ولا يأخذ بالحسبان رغبة أي من العقائد الاجتماعية والشخصية الموروثة في فرض نفسها على المجتمع حتى وإن أخذ طابع الانتماء المؤسساتي، كالدين والطائفة والحزب السياسي، وفي المقابل تحاول العلمانية والمجتمع المدني ترتيب علاقات وحياة المجموعات سلمياً، وجعل العقل والعلم هما القاسم المشترك أي الاعتراف المتبادل بالمصالح وحرية الاعتقاد. لذا هناك رؤية ترى أن العلمانية

والمجتمع المدني هما مهمة تاريخية يقتضي إنجازها، ولاسيما في مجتمعنا العربي تطوراً تاريخياً فكرياً واجتماعياً، والمطلع على التاريخ إنجاز هذا المجتمع في أماكن من العالم، يستطيع أن يعرف أن الوصول إلى مثل هذا المجتمع، لم يكن سهلاً، بل كلف المجتمعات محاكمات وثورات امتدت على مرور تاريخ التحديث في هذه المجتمعات، فهذه المحاكمات لا تكون بدايتها بمحاكمة غاليليه ولا نهايتها بمحاكمة طه حسين ولا حروب فترات التاريخ باسم هذه العقيدة التي كلفت البشرية آلاف الضحايا، وقدمت كذلك كثيراً من المكتشفات العلمية، وفي الطريق إلى المجتمع المدني والعلمنة حصل تنوير وثورة داخل الفكر الديني المسيطر خلال العصور الوسطى، مثلما حدث فك ارتباط مسائل الأديان والعقيدة بمسائل الحياة اليومية السياسية والاقتصادية والاجتماعية أي بمعنى آخر حصل فك ارتباط المقدس بالدنيوي، إنزالاً للمقدس إلى مستوى الحياة اليومية بأبعادها كافة.

إلا أن الدعوة إلى المجتمع المدني والعلمنة في الفكر العربي الحديث ما تزال جديدة جدة عملية التمدن وربما يمكن معرفة بداية التفكير بها خلال الرسالة التي بعثها إبراهيم باشا ابن محمد علي ١٨٠٩ وفيها يقول "المسلم والنصراني جميعهم رعايانا، وأمر المذاهب ماله دخل بحكم السياسية، فيلزم أن يكون كل بحاله، المؤمن يجري إسلامه والمسيحي كذلك، ولا أحد يتسلط على أحد"[1]. بعد إبراهيم باشا، الذي قارب العلمانية لأسباب إدارية وسياسية، أتى المفكرون، فدعا إليها مفكرون أمثال شبلي شميل ولطفي السيد وعبد الرحمن الشهبندر وسلامة موسى وغالبية المفكرين في عصر النهضة العربية.

من آثار الدعوة للمجتمع المدني والعلمانية في العصر الحديث، على الرغم من أنها لم تستطع ممارسة وتحقيق إلا القليل من سمات المجتمع المدني، ومن العلمانية، كذلك أنها وفي حالات كثيرة ناقضت المجتمع المدني والعلمانية في

١- محمد كامل الخطيب، "المجتمع المدني والعلمنة"، ص٢٩.

سياساتها، فمزقت المجتمع وعملت على تهديمه، بدل أن تعمل على توحيده وعقلنته وتنويره. على العموم إن التقاء الرافد العلماني المسيحي العربي بالتيار الديني المستنير كان يوجب حل القضية التي هي: كيف يمكن تحقيق توازن بين المدنية الحديثة في الغرب الأوروبي والإسلام؟ بهذا الصدد يقول طيب تيزيني، "كان التيار الذي قاده محمد عبده ومثله رشيد رضا قد انطلق من أن الإجابة عن ذلك السؤال، عبر قناتين:

القناة الأولى: تتجسد بالعودة إلى الإسلام الأولي النقي من موقع هذا الإسلام. والتوجه بعد ذلك نحو الغرب وذلك على نحو تلفيقوي بعض الأحيان وسلفوي في بعض المظاهر الموقفية.

القناة الثانية: تكمن بالنظر إلى المستبد العادل إسلامياً على أنه مفتاح الدخول إلى مواجهة إيجاد دولة سياسية دينية توحد شعب مصر والشعوب العربية من موقع التشريع الإسلامي وهيمنته في كل القطاعات المكونة للبلد، مع الحرص على قضية التعايش بسلام مع الأقليات الدينية، المسيحية واليهودية، واحترام حقوقهم ولكن في ضوء ذلك التشريع باعتبارات العلمية المنطلقة منه."[1] وهنا نجد في الحقيقة الصيغة النهائية التي انتهت إليها بيولوجية الإصلاح الديني باعتبارها الحل الوحيد والممكن لمواجهة التخلف على الصعيد الداخلي وكذلك المد الحضاري الأوربي على الصعيد الخارجي، وهي بالتالي صيغت من خلال إقامة توازن بين الغرب والإسلام. ففي الحقيقة نجد هنا إثارة الموقف الأخير بظهور رد فعل عنيف تجلى في التيار العلماني الذي بدأ يفصح عن نفسه منذ وقت مبكر، وهو بالخط العام من انتماءات مسيحية، وقد عبر هذا التيار بمختلف أجنحته وهم يعكسون الطموح التاريخي للبورجوازية العربية الناشئة بشأن واقع التأخر والتخلف التاريخي السائد في مجتمعهم وتبنوا أن خلاص مجتمعهم لا يأتي عن طريق الحل المقترح من طرف التيار الأول، لذا فقد انطلقوا في ذلك من

١- فرح انطون، "ابن رشد وفلسفته"، تقديم طيب تيزيني، ص١٤.

الاحتياجات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع العربي الحديث، وأنتجوا من خلال ذلك خطاباً نهضوياً، وحلّوا من خلال معالجة إشكالية التخلف الحضاري العربي إشكالية النهضة وذلك بوضع استراتيجية تلغي التأخر، وقد استفادوا في صياغة خطابهم، من مفاهيم وأدوات التراث الليبرالي الغربي، حيث نمطت هذه المفاهيم مختلف جوانب الإشكالية التي كانوا بصددها، بالإضافة إلى التراث العربي في منحاه العقلاني.

ومنها نلاحظ كل الجوانب التي ساهمت في تشكيل فكر الغرب الأوروبي ابتداء من القرن السادس عشر، والتي تكونت بأشكال مختلفة، من هنا يُنظر إلى المسألة المعنية من واقع آخر، فقد أدرك ممثلو هذا التيار العلماني أن مواجهة التحديث تكمن في خلق وحدة وقومية عربية ضمن أنساق من التوحيد الوطني القطري، وضمن دولة عثمانية شاملة، أي في جعل الانتماء الوطني والقومي لمكان العالم العربي المعيار الأول لوحدتهم السياسية في إطار تلك الدولة، ومن ثم طُرح تحت اسم الوحدة الدينية وجوب أن يخضع لوحدة أكثر شمولاً تحقق العام المشترك بين المنضوين تحتها، ومن هنا كانت العلمنة وشعارها "الدين لله والوطن للجميع"[1] هي المدخل إلى المجتمع المدني الذي تسوده في هذه الحال تشريعات وضوابط اجتماعية سياسية مستمرة من مؤسسات اجتماعية بشرية يمكنها أن تستأنس بكثير من الشرائع والقواعد المتحررة من الأديان وتستفيد منها. أما الوجه الآخر من نسيج المجتمع المدني المنشود فيقوم على تبني العلم الأوروبي، وطرق التقدم الصناعي والاجتماعي كتحرر المرأة، والقضاء على التقاليد القديمة، وفتح المدارس. فهذا يعني أن تحقيق التقدم يستلزم تحقيق محاولة إقامة توازن بين العقل والدين بحيث يكون الأول النظام المشترك بين من يتمتع بالمواطنة المدنية، ويكون الثاني محترماً ومصوناً دون أن يتحول إلى نسق من أنساق التدخل في السلطة السياسية والحياة العامة. وهكذا فإن الدعوة الدينية التي اعتبرها الاتجاه الأول

١- طيب تيزيني، "على طريق الوضوح المنهجي"، ص٥١.

الحل الوحيد والممكن في إطار تلك المرحلة هي خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ذلك العصر. ذلك لأن المعطيات الاجتماعية والسياسية والثقافية قد تغيرت وتطورت نحو العلم اليقيني، والمنطق العقلاني، ولم يعد ثمة مجال موضوعي لاستمرار تأسيس المجتمع والدولة على الدين، من هنا لا يمكن تجاوز ذلك التأخير والتدهور، بالالتفات إلى الوراء، والانغلاق ضمن أطر ومفاهيم، وقيم ماضية، بل يجب الاستفادة من كل ما وقع فيما سبق تجاوز أوربة لعصورها الوسطى ومواكبة المدينة الحديثة القائمة على العقل والعلم والتكنيك، وفي هذا الإطار دافع هذا الاتجاه في الخطاب السياسي النهوضي العربي عن ضرورة العلمانية باعتبارها جزءاً من اختيارات النهضة ولا سبيل للتقدم والتطور إلا بفصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية وإقرار حرية الفكر وحرية العقيدة. فهذا الموقف الذي ارتسمه المفكرون العلمانيون العرب فيما يتعلق بتصور المجتمع المدني والدولة المدنية، قد ظهر بشكل واضح، ولاسيما غداة تدخل الرأسمالية في الوطن العربي وما أفرز هذا التدخل الذي ارتبط باستغلال الكيانات الطائفية وتناقضاتها، وتأجيج المشاعر المذهبية، بين أبناء الوطن الواحد وهذا ما يشير إليه طيب تيزيني في هذه المسألة "الصراعات الطائفية". لقد استبان لنا أن هذه الحروب قد وظفت منذ البداية باتجاه تغييب المسألتين الكبيرتين اللتين تمثلتا في المسألة الوطنية، والمسألة الاجتماعية، فالعلمانية تغدو في مثل هذه الحالة شكلا لابد منه من أشكال التنظيم السياسي في المجتمع العربي، والحال كذلك تحقيق جملة من المهمات الرئيسية تبرز في طلبها عملية ضبط المساواة القانونية للمواطنين، والوقوف في وجه الحروب الطائفية الدينية السياسية، وتحقيق الحياة الديموقراطية.[1]

فمسألة العلمانية ما هي إلا وجهاً من أوجه التحولات الثقافية التنويرية في المجتمع العربي المعاصر وما إن بدأت ملامح هذا التحول تظهر، حتى نشأ جدل

---

١ - طيب تيزيني، "العلمانية في الفكر العربي"، جريدة الثورة السورية، العدد ٦٦٦٧، ١٩٨٤/١٢/١٦.

سياسي أيديولوجي واسع، ربط بكثير من الوعي بين سيادة الاستبداد، والربط بين وصيانة الدين على الدولة ومعضلة التأخير التاريخي.[1]

ويطرح ألبرت حوراني النظرة العقلية "البحث عن الحقيقة"، وماهيتها وأن المدنية خير بحد ذاتها..وأن العلم هو أساس المدنية وأن العلوم الأوربية قيمة عالمية... وأن بالإمكان أن نستخرج من الاكتشافات العلمية نظاماً للخليقة الاجتماعية التي هي سر قوة الاجتماعية وأن أساس هذا النظام الخلقي، إنما هو التحسس بالمصلحة العامة، أي الوطنية التي هي حب الوطن والمواطنين الذي يجب أن يعلو على جميع الروابط الاجتماعية كالطائفية والقبلية والعشائرية والدينية منها.[2]

رابعاً: العقلانية والعلمانية:

العقلانية كمصطلح منهجي تعني استخدام معرفة العقل في التنظيم والسلوك الاجتماعي والفردي وبهذا المعنى لا يرتكز الفعل العقلاني إلى أي مرجعية تعلو على التجربة الإنسانية أو تقف خارجها. سوف نستعرض موقف بعض مفكري عصر النهضة حول العقلانية وتجسيدها في الفعل العقلاني الإنساني وفي نتاج الفكر العربي ككل. نجد بعض الأفكار التوفيقية مبثوثة في أكثر من كتاب ونجد فرقاً متعددة تنقسم حول مسألة العقل والنقل، فهناك العقلاني المتشدد الذي يرفع من شأن العقل فيقدمه على كل شيء سواه، وهناك التقليدي المحافظ الذي لا يقبل بغير حرفية النصوص، وإلى جانب هاتين الطريقتين، نجد ثالثاً يحاول أن يحدد إطاراً لكل من العقل والدين، بحيث يراهما متعاضدين، متكافئين وبحاجة أحدهما إلى الآخر من أجل بلوغ الحقيقة القصوى. وإذا كانت هناك محاولات قد بذلت من أجل التقريب بين العقل والنقل، والتوفيق بينهما على أنهما أداتان صالحتان، توصل كل منهما إلى الحقيقة فإن هذا لا يعني أن تلك

١- كمال عبد اللطيف، "مفهوم العلمانية"، مجلة الوحدة، ص٦٣.

٢- ألبرت حوراني، "الفكر العربي في عصر النهضة"، ص ٢٣٩.

الحقبة خلت من المجابهات بين المؤيدين للعقل والمتعصبين للنقل، فثمة فريق متحمس للعلم والنقل، فصب جام غضبه على الوحي والدين ناعتاً العلم والعقل بأنهما قاصران، وأساس تدهور القيم الإنسانية، فظهرت من خلال ذلك مناظرات بعضها كتابي على صفحات المجلات والكتب وبعضها كلامي وكلها تدور حول الصراع العقلاني الديني في صفوف المفكرين المحدثين، فهذا المفكر العربي شبلي شميل الذي نادى بالفلسفة المادية، حيث لم يوفر الدين من هجوم ونقد، فهو كان قد أرجع أصول الدين إلى معطيات اجتماعية كما سبق أن بينا سابقاً أن شميل العقلاني المتصلب يهاجم كل تعليم ديني وكل لاهوت يدافع عن الدين بأدلة العقل.

فالدين والعقل ضدان لا يلتقيان مطلقاً، ولا مجال للتوفيق أو الجمع بين الاثنين، فالديانات تتشابه من حيث الوحي أو ما هو بمعناه، فإنك لا ترى ديانة اضمحلت أو انحطت ولا تزال قائمة إلا ومسندها الحي وقاعدتها الإيمان وباطلاً يتعب البشر على إقامة الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية لتأييد ذلك والأولى لهم أن لا يخرجوا من وراء حصن الأيمان والتسليم.[1] إلا أن موقف المفكرين العرب حول العقلانية وشكلها السياسي العلماني ظل متأرجحاً بين فرق مختلفة بعضها توافقي والآخر يرفع من شأن العقلانية والموقف الثالث المناوئ التقليدي المحافظ الذي لا يقبل إلا بحرفية النص، والموقف الرابع حيث يحدد إطاراً لكل من العقل والدين، إذ يراهما متعاضدين متكافئين وبحاجة أحدهما إلى الآخر من أجل بلوغ الحقيقة القصوى.

وظهرت مناظرات كثيرة في حقل الفكر العربي حول هذه القضية كمحاورة فرح أنطون ومحمد عبده ومحاورة سلامة موسى وإبراهيم الحوراني، والكثير من المناظرات التي تجسدت على صفحات المجلات والكتب والصحف المعاصرة. تلك المناظرات حاولت أن تكشف مجمل الآراء العقلانية في الفكر

١- شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ج١، ص ٤٩.

العربي عبر منهج مقارن بالفكر الأوروبي، فـ محمد عبده حاول أن يثبت في ردوده أن الدين الإسلامي ينطوي على بذور الدين والعقل، والعلم الاجتماعي والقانون الخلقي، مما يجعل هذا الدين صالحاً في نظره لأن يكون أساساً للحياة الحديثة إذ إن الإسلام عنده منسجم مع متطلبات العقل البشري ومكتشفات العلم الحديث، أما فرح أنطون العقلاني المستنير فقد ضمن أجوبته على الأستاذ أكثر آرائه الاجتماعية والسياسية وحدد فيها الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها في كل ما يكتبه وينشره، فهو عند كل جواب يوضح وجهة نظره من القضية المطروحة، ويركز على أهمية تطبيق آرائه في المجتمع العلماني.

إذاً مهمة الخطاب العلماني الأيديولوجي نستطيع ملاحظتها بشكل أكثر تبلوراً في سورية الكبرى خصوصاً. يقول تيزيني "ولما كانت سورية أقرب إلى أعين الاستبداد الحميدي من مصر إضافة إلى أن الأخيرة كانت قد خطت خطوات مرموقة على طريق التحديث الذي لم يجاوز تخوم البيئة الإقطاعية بصورة حاسمة، فإن المنورين السوريين أولئك وغيرهم بدأوا يشعرون بضرورة التواري عن تلك الأعين، والنزوح إلى مصر. كان ولا بد أن يدور في الذهن ما كان قد أخذ يكتسب طابع حروب الطائفية بين مجموعة الطوائف الدينية اللبنانية، وذلك بدعم مباشر من فرنسا وبريطانيا، التي تشهد مثل تلك الوضعية الطائفية بالأبعاد الخطيرة التي اكتسبتها هنا".[1]

إذاً العلمانية تعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة، وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي والبيئة الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية "ونحن نؤيد بقاء إصلاحها ولا يجب أن يتم الإصلاح على حساب الدين بل يقع في الوقت نفسه بواسطة الدين، وفي الدين ومستقلاً عنه."[2]

١- فرح انطون، "ابن رشد وفلسفته"، ص١٢.

٢- هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ص١١٨.

إذاً صيغ المتخيل العلماني عن الثورة الفرنسية، وأسبغ عليه التقديس بشكل تحولت فيه العلمانية إلى "علمانوية "بشكل فصل الدين عن الدولة شارتها، أو لافتتها الرمزية في فرنسا القرن التاسع عشر وهو القرن الذي ارتفعت فيه الفتوحات العلمية إلى مرتبة المعتقدية فأصبح العلم "علموية" (معتقدية علمية،والعقل العقلانية،" معتقدية عقلية"، والعلمانية "علمانوية" (معتقدية علمانية) أي أنماط نظرية صيغت وتصاغ عبرها المشكلات في الفكر العربي الناهض والصادر عن الفكر الأوروبي عبر تأثير جيل المنورين العرب، وبهذا المعنى نرى أن الفكر الأوروبي انتقل، ووظف منذ البداية، ضمن إشكالية النهوض العربي، وبهذا حاول مترجمو هذا الفكر صياغته وتوظيفه ضمن خطاب نهوضي).[1]

وفي هذا السياق العام لجأ جيل من المثقفين المسيحيين، إلى مصر هرباً من المضايقات التي كانوا يتعرضون لها من جانب الأيديولوجية الدينية الاستبدادية العثمانية، وقد كانت الظرفية الخاصة بمصر في تلك الفترة تسمح لهؤلاء بالتعبير عن أفكارهم بحرية أكبر. فبهذا الخصوص نلاحظ رفعت السعيد معلقاً على ظاهرة رحيل المثقفين المسيحيين إلى مصر "حيث كان هؤلاء المفكرون يعانون في بلاد الشام من وطأة متسلط مستبد يكم الأفواه بشكل تام، ويحرم أي نقاش، ويدين أي حديث متقدم بالفكر، عندما جاؤوا إلى مصر وتحدثوا عن نظرية داروين ووحدانية الطبيعة وأتيحت لهم فرصة الحديث الحر ضد القديم والتخلف ظنوا مصر واحة الحرية ناسين أن أي فم يطالب بحقوق الشعب المصري من ممثليه كان يطارد ويطرد من مصر."[2]

فهذا التعبير يعكس آراء الذين عبروا عن أفكارهم، ونقلوا منابرهم الثقافية إلى القاهرة والإسكندرية وواصلو التبشير بمبادئ الفكر العلماني،

١- كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص٧٣.

٢- رفعت السعيد، "ثلاثة لبنانيين في القاهرة"، ص ٤٦-٤٧.

وبطبيعة الحال كما يرى طيب تيزيني لم يكن مقدم المفكرين المعنيين (فرح أنطون، يعقوب صروف إلى القاهرة ضمن أرض بكر، بل كان ضمن شروط من النضج الثقافي العام، مما هيأ لهما الإدلاء على نحو فاعل، فكانت تجربة حركة الإصلاح الديني عموماً، قد تركت بصمات كبرى على الحياة الثقافية المصرية عموماً").[1] ولاسيما تجربة محمد عبده، فقد كان لها تأثير قوي، أقوى بكثير مما توقعه، ولعل من الإشكالات الحضارية البالغة التعقيد أن التيار الديني المستنير كان أكثر تأثيراً وفعالية من أي تيار آخر، وبالتالي "كان للأقطار الإسلامية المتحررة أن تؤثر بوزن أكبر."[2]

وعلى العموم فإن التقاء الرافد العلماني المسيحي العربي بالتيار المستنير كان يوجب حل للقضية المثارة آنذاك وهي كيف يمكن تحقيق توازن بين المدنية الحديثة الأوروبية و الإسلام. يقول طيب تيزيني "وكما هو بيِّن، فإن ذلك المطلب موقف سياسي، بالدرجة الأولى، إنه موقف تأتى عن حاجات الدولة الحديثة والمعاصرة التي تعلن عن هويتها بأنها مدنية ونستطيع في هذا السياق أن ننظر إلى "المدنية" على أنها تعبير عن العلمانية" وكذلك العكس من ذلك أما ما يجمع بينهما فيكمن في أنهما تتجاوزان الدولة الثيوقراطية أو الدينية".[3]

ومن هنا يمكن القول إن العلمانية في المجتمع العربي الحديث يمكن فهمها بمثابة وجه من أوجه المسألة الوطنية والقومية والديموقراطية والمسألة الاجتماعية الطبيعية هي مسألة أساسية تخضع للشكل الاجتماعي والسياسي للوطن وفي هذا الإطار نستطيع أن نضيف أن مسألة العلمانية ما هي إلا وجهاً من أوجه التحولات الثقافية التنويرية في المجتمع العربي وما إن بدأت ملامح هذا التحول تظهر حتى نشأ جدل سياسي وأيديولوجي واسع ، ربط بكثير من الوعي

١- فرح انطون، "ابن رشد وفلسفته"، تقديم طيب تيزيني، ص١٢.

٢- غالي شكري، "النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث"، ص١٧١.

٣- طيب تيزيني، "على طريق الوضوح المنهجي"، ص ٥١.

بين سيادة الاستبداد، وبين وصايا الدين على الدولة ومعضلة التأخير التاريخي[1] وقد نجد الجدل السياسي والأيديولوجي في حقيقة الأمر بشأن تلك المسألة مسألة العلمانية أو مسألة العلاقة بين الدين والدولة وعلاقة هذه الأخيرة بمسألة التقدم والتخلف، لدى أغلب المفكرين العرب في الفترة الحديثة وهنا كما يقول طيب تيزيني (برز العلمانيون ليقولوا بأن العلمانية تغدو حلاً لا يمكن التنازل عنه إذا أريد للعالم العربي أن يخطو على طريق التقدم.)[2]

خامساً: علمنة المجتمع العربي:

العلمنة في فكرنا العربي الناهض المعاصر تبدو إشكالية أكثر منها حدثاً أو تاريخياً وهي أولى المفارقات الأساسية التي تقوم بينها وبين العلمنة في المجتمعات الأوروبية عامة، العلمنة في سياقها الأوروبي، عبارة عن واقع تاريخي فكري واقتصادي واجتماعي وسياسي، بينما هي في الفكر العربي إشكالية نظرية وسياسية لم تجد من التحولات التاريخية ما يكفي لتحليلها إلى وقائع لرفعها من مستوى الطموح إلى الصيرورة والحتمية. مفهوم العلمنة في المجتمع العربي هو عبارة عن تاريخ للفكرة في نشوئها تحت تأثير اصطدام العرب مع الغرب الأوروبي ثم تطورها بفعل التحولات الاقتصادية والاجتماعية من طرف ومن طرف آخر السجال مع الحركة السلطوية التقليدية.

فالعلمنة في الفكر العربي كانت تمثل إحدى إفرازات الحقائق الجديدة التي فرضت نفسها على الوقائع، وكواحد من اجتهادات كثيرة في مشروع النهضة واحتمالاته واتجاهاته ومضامينه المقترحة وبهذا المعنى لم تكن العلمنة في العالم العربي إمداداً حتمياً للتحولات والوقائع بمقدار ما هي انفعال بتلك التحولات والوقائع. وهي بالإضافة إلى ذلك ذات اجتهاد فلسفي إصلاحي كبير،

١- كمال عبد اللطيف، "مفهوم العلمانية"، مجلة الوحدة، ص٦٤.

٢- طيب تيزيني، "على طريق الوضوح المنهجي"، ص ٥٤.

وذلك بفعل تراكمات الوعي بدأ من أواسط القرن التاسع عشر واتصل ببعض التحولات التاريخية المادية والاجتماعية، ولكن دون أن يبلغ الأمر حد الآلية الاقتصادية المحضة.

اعتبر المؤرخون أن حملة نابليون ١٧٩٨ - ١٨٠١م تمثل نقطة الانطلاق التي افتتحت عهداً جديداً وقادت إلى سلسلة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتجديد الذي ظهر في الشرق في الحياة العامة العربية بالقياس إلى الركود الذي أصاب هذه الحياة منذ وصول العثمانيين إلى سورية ١٥١٦م وإلى مصر ١٥١٧م ويرى هاملتون جيب ما يلي:

"وليس من المبالغة القول بأن عملية الزراعة والصناعة والتبادل والمعرفة قد أصبحت بعد كل هذه القرون من الركود كادت أن تكون عملية آلية ترتب عليها ألوان من الافتقار جعلت المشتغلين فيها عاجزين عن تغيير طرائقهم."(١)

على الرغم من أن حملة نابليون قد تمت لأغراض ليس لها علاقة بالنهضة غير أن عشرات العلماء الذين ضمتهم والإنجازات التي تركتها قد أسست كما يبدو لبذور تحول أكبر في الأوضاع الراكدة، ولم تعد الأمور بعد ذلك التاريخ كما كانت عليه قبله على الإطلاق. لقد حملت أفكار الفرنسيين منذ منشور دخولهم الأول، والمنشور كان يتضمن جملة من الأسس، كالحرية والرخاء والمساواة.(٢)

وقد وجدت هذه الأفكار طريقها بسرعة إلى إجراءات محمد علي التحديثية بدءاً من عام ١٨٠٥م أو من عام ١٨١٢م فعلياً بعد إنجاز سيطرته الفعلية على السلطة، وعلى الرغم من أن الحجم الحقيقي لإصلاحات محمد علي هو في موضوعات نقاش دائماً، فإن ما يمكن تأكيده مع ذلك هو أن طموحاته لبناء دولة قومية دفعت به إلى طلب مستلزماتها الملحة من مركزية قوية وتحديث

١- هاملتون جيب، "المجتمع الإسلامي والغرب"، ص٢٧.

٢- ألبيرت حوراني، "الفكر العربي في عصر النهضة"، ص٧٠.

وعلمنة وتنشيط قطاعاتها الاقتصادية الإنتاجية. ويقول محمد عمارة بهذا الخصوص: (اتخذت علاقات الفلاح الجديد بالأرض شكلاً ثابتاً جديداً، فقد وزعت الحكومة على الفلاحين قطعاً صغيرة مساحتها ٣ و٥ فدادين حسب قدرة الفلاح على رعايتها. ووضعت الحكومة نظاماً حديثاً للإنتاج الزراعي فكانت البذور والسماد والماشية تحت الحساب[١] كذلك ألغي نظام الالتزام في الأرض وغيرها من القيود الموروثة التي تشكل نظام التمليك العثماني، كذلك بدأ إنجاز محمد علي المهم في انفتاحه الحضاري والثقافي على أوربة وفرنسة بالخصوص. وذلك خلال البعثات العلمية لإرساء نظام تعليمي علماني حديث، فكان الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣م الذي نقل أعظم قدر ممكن من تراث أوربة في العلم والإنسان، وبهذا السياق أدرك محمد علي قوة أوربة وكيفية بناء الدولة الحديثة، وامتلك الطهطاوي جملة من الأفكار الليبرالية عن بعض المسائل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية.

وهي تمثل مقدمات علمانية في أواخر القرن التاسع عشر، بل لعله تحول إلى واحد من خيراتها ومشاريعها، لاسيما في مصر. وفي هذا السياق فإن قراءة جديدة دقيقة لحركة الأحداث تبين لنا أن الاتجاه العلماني الصاعد إنما كان يستند في وجوده وتطوره إلى عوامل مختلفة منها العامل القومي المتمثل في ازدياد الشعور بالانتماء القومي العربي المتميز داخل السلطة العثمانية. يقول في ذلك ألبرت حواري مايلي: (إن الشعور بالفرق بين الأتراك والعرب كان بتأثير من هذه الحركات وربما أيضاً بتأثير من انتشار القومية بين رعايا الإمبراطورية البلقانية آخذاً في النمو خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، لكن القومية العربية التي لها أهميتها وأهدافها السياسية لم تظهر إلا حوالي أواخر القرن التاسع عشر.)[٢]

١- محمد عمارة، "الإسلام والعروبة والعلمانية، ص٧٣.

٢- ألبيرت حوراني، "الفكر العربي في عصر النهضة"، ص٢١٢.

والعامل الثاني يكمن في تسريع التحولات البرجوازية النسبية، تحت وطأة الحضور الإنجليزي والأوربي المتزايد بعد شق قناة السويس واحتلال مصر عام ١٨٨٢، فهذه التحولات أدت إلى تغيرات مهمة منها الحكومات المنتخبة وتقسيم السلطات وحرية الصحافة والحد من سلطة رجال الدين، وعلى الرغم من أن هذه العلمنة لم تصل في الغالب إلى حد رفض الدين أو إلغاء دوره في الحياة العامة الفردية، فقد اكتفت بموقف معتدل يقوم على إثبات وجود حقائق مدنية كثيرة إلى جانب الحقيقة الدينية. إن هذا الاعتدال الليبرالي في حدود ومطلب لعلمنة لا يعود أو يرجع إلى قوة حضور الإسلام في الروح المصرية والعربية ولا إلى حذر المسيحيين من التمادي في المطلب بعد الرأي العام فحسب، بل وإنما كذلك لاستناده إلى تبعية خارجية أكثر من استناده إلى تغيرات جذرية في بنية المجتمع المصري والشرقي وعجزها بالتالي عن أن تنتج ما هو أكثر من ذلك. وهي حدود ستحكم دوماً، كما يبدو مسألة العلمنة في المجتمع العربي بكونها مسألة نظرية حضرية أكثر مما هي مسألة اقتصادية اجتماعية، وهي بهذا تمثل مدخلاً إلى الحياة العقلية، يقول أحد الممثلين البارزين للاتجاه العلماني النهضوي في المجتمع العربي وهو سلامة موسى: "إن جميع المستعمرين من الأوروبيين يرون من مصلحتهم بقاء الشرق شرقياً حتى يمكن استغلاله، ذلك لأن هذا الاستغلال يقطع إذا عمدت الأمم الشرقية إلى وسائل الحضارة الغربية فلا يصح أن نقول هذا الشرق وهذا الغرب ولا يصلح بينهما ولا تلاقي ولا وفاق، وإنما يجب أن نقول إن هؤلاء من البشر. يجب أن يتلاقوا في الثقافة والحضارة، ثقافة العمل وحضارة الصناعة."[1] فقد كان إنجاز سلامة موسى الحقيقي هو إعلانه إن يكن بدرجة تقريبية أن مطالب الإصلاح والتحديث والوحدة والقوة، والنهضة لاحظ لها من الحياة أو النجاح إذا لم تنهض أو تستند إلى تغيرات بنيوية أساسية في تركيب المجتمع العربي. وبذلك تكون القطيعة بينه وبين الإسلاميين السلفيين. "فالنهضة

١- كمال عبد اللطيف، سلامة موسى، انتصارات انسان، ص١٥٧.

العصرية للأمة العربية لم تقم إلا مع النظرة العلمية الموضوعية للكون".[1] لعل هذا المفهوم الذي قاد سلامة موسى لأن يُنشيء أول حزب اشتراكي عربي ١٩٢٠ مع برنامج جمع بين العلمنة على المستوى الاجتماعي والسياسي والاشتراكية على المستوى الاقتصادي ونستطيع الإشارة من هذا الحديث إلى المدى الذي بلغة مطلب العلمنة في المجتمع العربي في المرحلة المعينة، وأياً يكن حجمه الذاتي. مثل هذا المطلب كان يرمز إلى حجة المشاركة عند الأقلية النخبوية في "وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمون على السواء وعلى قدم المساواة التامة".[2] فإنه يمكن القول مع ذلك إن قوة مطلب العلمنة ووضوحه وديمومته، في مصر خصوصاً، ليشير بالتأكيد إلى وجود ظروف عامة مواتية تتقبل هذا المنطق الجديد بل تدفع إليه، وعلى ذلك فدعوى قصر مطلب العلمنة على نفر من الكتاب المسيحيين وتبعاً لمصالحهم هو قول أحادي الرؤيا ويفتقر إلى الموضوعية.[3] ولنلحظ الآن موقف محمد عبده من قضية العلمنة، حيث أنه برز كمصلح ديني، والإصلاح الديني الإسلامي إنما كان بشأن عجز الأيديولوجيات الدينية السائدة عن الاستجابة لمطالب بعض الفئات الاجتماعية بضرورة إصلاح حال الدولة العثمانية، وثمرة من ثمار عملية التلاؤم التي قام بها الدين ومن خلال مصلحية من الشروط الجديدة الاجتماعية، والسياسية، العالمية التي سادت في تلك الفترة.[4]

فلقد عبر الفكر الإصلاحي كأهم اتجاهات عصر النهضة عن تطلعات البرجوازية العربية الصاعدة، لذلك كانت دعوة محمد عبده إلى تكييف الإسلام مع العلم الحديث، ومع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية آنذاك في محاولة الخروج بالإسلام من حالة التأزم التي آل إليها، وأفقدته مواقعه

١- سلامة موسى، ما هي النهضة، ص١٠٨.

٢- البيرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص٣٠٥.

٣- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص٧٠.

٤- أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة العربية، ص٤٢.

تدريجياً. لذلك كانت العلمنة طريقاً لتلافي الحالة المشار إليها وذلك عبر مفهوم التأويل العقلي. وفي الوقت ذاته محاولة للخروج من الهيمنة الدينية الإقطاعية وتحطيم العلاقات الإنتاجية الإقطاعية المهيمنة باسم الدين، وذلك لإفساح المجال أمام الميل البرجوازي الآخذ في النمو وكان محمد عبده تعبيراً عن هذا الميل العقلاني.

الخاتمة

من خلال السياق السابق لمعطيات هذه الدراسة القائمة على عملية تحليل قضايا التحديث والعلمانية في الفكر العربي، وملاحظة تأثير الأبنية التقليدية على مسار التحديث وكذلك كيف أن النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية تتأثر وتؤثر في هذه العملية عبر علاقة جدلية ديالكتيكية، ويعرف التحديث من خلال ارتباطه بالنموذج الغربي الأوروبي الذي يركز على البعد التقني العلمي باعتباره النقطة التي يبدأ منها التحديث ويفترض بالنسبة لهذا النموذج، أن المجتمعات التقليدية تمر بنفس المراحل التطورية التي مرت بها المجتمعات الأوروبية فهناك في حقيقة الأمر جملة من التحديدات لمفهوم التحديث. ويتخذ تعريف التحديث أشكالاً متنوعة، منها الوصفي الذي يعتمد على تحديد عناصر المجتمع الحديث، ومنها تحديد التغيرات الفردية اللازمة للتحديث وكيف ترتبط معاً كعملية غير ثابتة بل وإنما هي دائماً قائمة في تغيره وهذا مما أدى إلى صعوبة وضع تعريف محدد للتحديث وعلى ذلك ينبغي أن يعرف بمستويات مختلفة، يجمع بينها نوع من الاتساق المنطقي، إلا إن هذه المستويات ليست ثابتة. وهذا يستلزم معرفة أسباب التحديث، فقد ظهر التحديث في ظروف ثورية ومع ذلك فإن مجموعة العوامل التي تؤدي إلى التغير في مجتمع ما تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي تؤثر في مجتمع آخر، وبالتالي فإن دراسة المقارنة منهجياً للمجتمعات والفكر التي تمر بالتحديث تصبح في الواقع وسيلة فعالة لفهم بعض التغيرات الأساسية.

فالتحديث كان قد مر بمراحل تاريخية الأولى منها ظهرت في الدول التي تجسدت فيها عناصر التحديث من خلال عمليات تطورية بطيئة:أوربة، والثانية

تجسـدت في دول ذات حضـارة جاءهـا التحـديث مـن الخـارج: الـدول الآسـيوية، والثالثة تجسـدت في دول ذات ثقافة بدائيـة طمعـت حـديثاً في عناصـر التحـديث كما في الـدول الإفريقيـة إلا أن هـذا الترتيـب يخضـع لمناقشـة، وممـا لا شـك فيـه أيضاً أن مفهوم التحديث يختلف باختلاف العلوم الإنسـانية، ففـي الاقتصـاد يرمـز إلى التجديد في التطبيقات التقنية في مجال سيطرة الإنسـان على الموارد الطبيعيـة ممـا يسـاعد علـى زيـادة الإنتـاج وأمـا في الاجتمـاع فيرمـز إلى تميـز المجتمعـات الحديثة، عن القديمة من حيث الأبنية والأنظمة الاجتماعية التي تظهر في كلا المجـتمعين، وفي حقـل السياسـة يرمـز إلى الصـعوبات الـتي يتعـرض لهـا مسـار التحـديث كمشـاكل بنـاء الدولـة والـديموقراطيـة المتـأثرة بالتحـديث والعلمانيـة، وهذه الرموز هي في حقيقة الأمر تدلنا على طرق جديدة من التفكير تجعل الفـرد قادراً على خلق مجتمع وفكـر ودولـة ديموقراطيـة حديثـة. غير أن هنـاك ملاحظـة ذات أهمية تبرز في السياق السابق من حيث أن التحديث نوع من التغيير، وبالتـالي هو تغير إنسـاني، وذلك لأن تغير الثقافة هو من أجل تغير الإنسـان الـذي يمارسـها، فالتحديث يظهر عبر مظاهر أربعة: الفكـري السياسـي والاقتصـادي والاجتمـاعي فهي تغيرات تتناول كل مفاهيم الحياة والفكـر الإنسـانيين، كـذلك هـي تغيرات في المعلومـات واسـتعدادات واتجاهـات الأفـراد وأيضـاً تغيـرات في العلاقـات والـنظم الاجتماعية ذاتها، وعلى الإجمال التحـديث ظهـر في العـالم العربـي بهـدف تحسـين الظـروف والأوضـاع الاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافيـة وتحقيـق التكامـل بـين المجتمعـات المحلية والمجتمـع القـومي، وكـذلك يهـدف إلى تحـديث المجتمـع عـبر تنميـة الصـفات البشـرية، ويـتم هـذا عـبر طـرق تغير أفكـار الأفـراد واتجاهـاتهم وقيمتهم. ويتمثل في نهاية المطاف التحديث كجـزء هـام مـن خطـة قوميـة. لـذا فـإن مدخل تحديث المجتمع يقوم على مجموعـة قيـم ومـبررات اجتماعيـة وثقافيـة تتمثـل في المفهوم الديموقراطي للحياة ومفهوم العدالة الاجتماعية والاعتقاد بان التغير هو الـذي يصـدر دائمـا مـن المجتمـع ذاتـه عـبر احتياجاتـه، وإثـراء الحيـاة وتعميقهـا واستمرار تجددها وتطورها من خلال التفاعل المستمر بين قوى المجتمع، إذاً فـإن

التحديث هو نتيجة للبناء الاجتماعي وما يترتب عليه وعلاقته بقيم المجتمع وقدرة هذا المجتمع على تحقيق أهدافه. وهو يقوم على ميكانيزم التداخل بين القديم والحديث فيما يؤدي إلى تبلور ثقافة جديدة تتكون من خليط من العناصر القديمة والحديثة، وهدف التحديث على الخصوص يقوم في رفع مستوى المجتمع من مكان إلى ما ينبغي أن يكون عليه ليوازي المجتمعات المتطورة حضارياً عبر صورة مختلفة. إذاً هنا نستطيع أن نتبين من الوجهة الفكرية والاجتماعية العلاقة بين التحديث والعلمانية، فماكس فيبر *M. Weber* رأى أننا نحيا اليوم في عصر يتسم بالعقلانية، والصفة المميزة لديه هي الخلاص من الفكر التجريدي والخرافي، فالعالم بهذا المعنى لم يعد ظاهرة مقدسة ولم تعد الحياة سراً غير مفهوم. ويؤكد كذلك مفكرنا على أن المذهب "البروتستانتي" قد يسر ظهور النظام الرأسمالي الذي أثبت تفوقه على كل النظم الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فإن هذا النظام المستند على أسس ميكانيكية آلية لا يأخذ بالدعم الديني الذي نرى ثمة اتفاق بين بعض من علماء الاجتماع وفيبر حول أن التحديث عملية تؤدي بشكل تلقائي إلى تراجع الدين ليحتل معاني هامشية في الوجود الإنساني، وعلى الرغم من ذلك فإن التحديث يتضمن في وجهات نظر بعض العلماء القبول بالعلمانية لذلك لا يعني في حقيقة الأمر سقوط الأمور الروحية والعقائدية الدينية بشكل حتمي. ولا يمكن كذلك أن نأخذ بالتقاطب والتقابل السلبي عبر علاقة التحديث والدين مثل مقابلة التحديث والتقليد من حيث هما نقيضان لا يجتمعان، فهذا التطور يعني تشويه الواقع، وهو ليس حقيقة. والعلمانية التي أخذت حقها في الفكر المعاصر تمتلك سمتين:

الأولى: تحقيق طابع العقلانية في الفكر الإنساني. لذا فإن العلمانية تعتبر مدخلاً وعملية تاريخية أحادية الاتجاه، وتشير إلى إمكان تفسير المجتمع والثقافة بشكل موضوعي بعيداً عن التفسيرات الميتافيزيقية الغيبية، وهي تمثل بعداً أيديولوجياً غريباً فيرى هاري كوكس *H.Cox* مشيراً إلى العلمانية الأوروبية وعلاقاتها بالدين إلى إن العلمانية والدين ليسا متناقضين، وإنما يتزامن تحقيقهما معاً.

وقد أثنى رجال اللاهوت في الغرب *Theolous* على علمانية الثقافة الغربية، وأطلق كوكس على هذه العلمانية اسم التنمية المحررة، ولكن في جانب آخر نرى أن النزعة العلمانية أدت تلك النزعة المصاحبة للتحديث إلى ترك الناس له أو موقفهم بلامبالاة أمامه، إذا ما تمثل في الفكر و المجتمع العربيين. إزاء مقولتي التحديث والعلمانية أوضحنا سابقاً أنهما ظهرتا عبر علاقة التأثر والتأثير الحضاري بين الشرق والغرب انطلاقا من أن الإنسان الحديث يعتمد على عقله كأداة أساسية في الفهم والتفسير والتحكم والتوجه المستقبلي لواقعه المادي والاجتماعي والفكري إنها نقطة مهمة في التحديث، وتمثل كذلك جوهر العلمانية، ولكن تجسيد العلمانية في الوضعية الاجتماعية والفكرية والسياسية. إن ما ظهر من الاتجاهات الفكرية العربية الإسلامية الحديثة منذ القرن التاسع عشر وكان معبراً عن أرضية اجتماعية وسياسية واقتصادية عاشها العرب تحت ظلم الحكم العثماني. وهذه المرحلة يمكن النظر إليها من زاويتين: الأولى خضوع معظم الوطن العربي للإمبراطورية العثمانية التي اتصفت حينذاك بما يمكن تسميته بالتخلف الاقتصادي والاستبداد السياسي والجمود الفكري، لذا نلاحظ مواجهة الشرق للتدخل الرأسمالي الأوروبي من طرف وقيود الحكم العثماني من طرف آخر.

والثانية تأثير الفكر الأوروبي على العرب والإمبراطورية العثمانية عبر سياق الانفتاح، وهذا في حقيقة الأمر لم يكن مجرد شكل للعلاقة القائمة بين أوربة والدولة العثمانية بل كان هذا الشكل معبراً عن دخول علاقات جديدة رأسمالية أخذت تهدد النظام الإقطاعي العثماني والبلاد التي عاشت تحت ظله. والفكر النهضوي العربي خلال هذه الحقبة الزمنية دار حول هذين الأمرين: الأخذ بالعلمانية لأجل بناء الدولة الحديثة والمجتمع الحديث علماً بأن هناك ضمن هذا الفكر ما كان قد ناوأ هذا الاتجاه عبر سياقات مختلفة كما سبق وأن أوضحنا.

ثبت بالمراجع المستخدمة

١- السيد محمد الحسيني وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٤.

٢- الجبلاوي، التنمية والتحديث الحضاري، ط٢، القاهرة، ١٩٧٦.

٣- السيد ياسين، مقدمة التراث وتحديثات العصر، الأصالة والمعاصرة، بيروت، ١٩٨٥.

٤- أحمد النكلوي، التغير والبناء الاجتماعي، القاهرة، ط١، ١٩٦٨.

٥- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧.

٦- أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، بيروت، ١٩٨٨.

٧- الصلح، عماد، أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره، دار النهار، بيروت، ١٩٨٠.

٨- إميل توما، الحركات الاجتماعية في الإسلام، ط٣، بيروت، ١٩٨٩.

٩- أس دوب، التغير الاجتماعي، ترجمة عبد الهادي الجوهري، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥.

١٠- إريك جون وسكوك فرود، التغير الاجتماعي، ترجمة وحيد خير علي، وزارة الشؤون الاجتماعية، القاهرة.١٩٦٩.

١١- أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب العربي اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

١٢- أديب صعب، الدين والمجتمع، رؤية مستقبلية، دار النهار، بيروت، ١٩٨٣.

١٣- إسماعيل الكيلاني، فصل الدين عن الدولة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠.

١٤- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٥- بوتومور، تمهيد في علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري، ط٢، الإسكندرية، ١٩٧٣.

١٦- برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦

١٧- بوتومور، الصفوة والمجتمع، ترجمة وتقديم محمد الجوهري والآخرون، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢.

١٨- برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.

١٩- جوستا لوبون، روح الاجتماع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، القاهرة، ١٩٠٩.

٢٠- جمال الدين الأفغاني، رسالة الرد على الدهريين، ضمن الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة.دت.

٢١- جهينة العيسى، التحديث في المجتمع المعاصر، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.

٢٢- جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية، دار النهار، بيروت، ١٩٩٨.

٢٣- حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠.

٢٤- روبرت ردفيليد، المجتمع القروي وثقافته، ت فاروق العادلي، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٣.

٢٥- حسين عبد الحميد رشوان، الفلسفة الاجتماعية، الإسكندرية، ط٢، ١٩٨٩.

٢٦- رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، ط١، بيروت، ١٩٧٣.

٢٧- رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، دار الكشوف، بيروت، ١٩٧٣.

٢٨- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ١٩٧١.

٢٩- سعيد بن سعيد، الأيديولوجية والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي الثقافي، بيروت، ١٩٨٧.

٣٠- سمير أمين، نمو نظرية الثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس. معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩.

٣١- شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ج١، القاهرة، ١٩١٠.

٣٢- شارل بتلهايم، التخطيط والتنمية، ترجمة إسماعيل صبري عبد الله، ط٢، القاهرة، د.ت.

٣٣- شبلي شميل، المجموعة الكاملة، مطبعة المعارف، القاهرة.

٣٤- صلاح عيسى، الثورة العرابية ، ط١، بيروت، د.ت.

٣٥- طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.

٣٦- طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ج١، ط٣، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٤.

٣٧- عبد الله عامر الهمالي، التحديث الاجتماعي، معالمه ونماذج تطبيقاته، الدار الجماهيرية، مصراتة، ١٩٨٦.

٣٨- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ١٩٨١.

٣٩- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

٤٠- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتقديم محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٢.

٤١- غالي شكري، أقنعة الإرهاب، البحث عن علمانية جديدة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

٤٢- غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨.

٤٣- فادية عمر الجولاني، التغير الاجتماعي، مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير، دار الإصلاح، الدمام، ١٩٨٤.

٤٤- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، ١٩٨١.

٤٥- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت.

٤٦- كمال عبد الطيف، سلامة موسى إشكالية النهضة، بيروت، ١٩٨٢.

٤٧- لندبرج، هل ينقذنا العلم؟ ترجمة أمين الشريف، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٣.

٤٨- ليفين، الفكر الاجتماعي السياسي الحديث، في لبنان وسورية ومصر، ترجمة بشير السباعي، بيروت، ١٩٧٨.

٤٩- لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة البستاني، بيروت، ط٦، ١٩٨٥.

٥٠- منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، طرابلس، ١٩٨٦.

٥١- منير موسى، الفكر العربي الحديث، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

٥٢- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت، ١٩٨٧.

٥٣- محمد المهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٠.

٥٤- محمد الجواهري، ع. شكري، التغير الاجتماعي،الإسكندرية، ١٩٩٢.

٥٥- محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨١.

٥٦- محمد كامل الخطيب، المجتمع المدني والعلمانية، دمشق، بدون تاريخ.

٥٧- محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع، مرحلة الرواد، ج١، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.

٥٨- محمد الجبر، العقل والمجتمع في الحضارة المعاصرة، دار الأنوار، بيروت، ١٩٩٣.

٥٩- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت، ط٢، ١٩٩٠.

٦٠- محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

٦١- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦.

٦٢- محي الدين صابر، التغير الحضاري وتنمية المجتمع، مركز تنمية المجتمع في العالم، سرس الليان، ١٩٦٢.

٦٣- نبيل توفيق السمالوطي، قضايا التنمية والتحديث في علم الاجتماع المعاصر، دار المطبوعات الجديدة، السعودية، ١٩٩٠.

٦٤- وضاح شرارة، المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث، معهد الانماء العربي، ط١، بيروت، ١٩٧٧.

٦٥- هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، ١٩٤٨.

٦٦- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط٢، دار النهار، بيروت، ١٩٨٧.

٦٧- هنيري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٣.

الدوريات
والمراجع الأجنبية

١- برهان غليون، الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي، المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٦، ك١، ١٩٨٧.

٢- حسن حنفي، موقفنا الحضاري، المستقبل العربي، السنة ٨، عدد٧٦، حزيران، ١٩٨٥.

٣- حسن الضيقة، مفهوم التقدم، الوحدة، الرباط، السنة١، عدد ٢، تشرين الثاني، ١٩٨٤.

٤- زكي نجيب محمود، إدارة التغيير، الفكر المعاصر، العدد الخامس، القاهرة، ١٩٨٥.

٥- عبد الحكيم أجهر، المثقف العربي وسلطة الثقافة الأوروبية، الحدة، السنة ١، العدد ١٤، ١٩٨٥.

٦- عيسى البطراوي، سلامة موسى والمدنية الأوروبية، الوحدة، بيروت، السنة ١، عدد ٥، ١٩٨٥.

٧- معن زيادة، الطريق إلى الحداثة، الأزمنة، العدد ٤، حزيران، ١٩٨٧.

٨- ناصيف نصار، في سبيل تحليل نقدي لفلسفة الأنوار، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، ك٢، ١٩٨٦.

٩- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي المعاصر، العدد ٣٧، كانون الثاني، ١٩٨٦.

١٠-بكير عبد الصمد، جدل التحديث والتقليد في التجربة العربية، منبر الحوار، بيروت، السنة ٩، العدد ٣١، ١٩٩٤.

١١-طيب تيزيني، العلمانية في الفكر العربي، جريدة الثورة السورية، العدد ٦٦٦٧، دمشق، ١٦. ١٢. ١٩٨٤.

1- Darrei Learner, the passing of traditional society, MO dernizing the Middle East, the free press of glencoe, 1962.

2- Alex Inkeles, the modernization of man, in modernization the dynamics of growth, ed., myrok winner, basic book in, New York, 1966.

3- Alexander Flores, secularism inregralism and political Islam middle east magazine, July, august 1993

4- Secularism in enclopedia Britannica, XIII edition U.S.A university of Chicago, 1995, v. 10.

الفهرس

الفصل الثالث

من منشورات دار علاء الدين


نشر - توزيع - ترجمة
دار علاء الدين
PUBLISHER ALAEDIN

رؤية معاصرة في قضايا
التحديث و العلمانية

يتصدى هذا الكتاب لمعالجة مجموعة من القضايا النظرية التي تخص واقعنا العربي المعاصر عبر علاقته بالماضي، أي حضور هذا الماضي في الواقع العربي المعاصر وعلاقته بالفكر الأوروبي الحاضر.

ويناقش قضية التحديث والعلمانية بوصفها إحدى أهم القضايا الحساسة على الصعيد الفكري والاجتماعي والاقتصادي في العالم عموماً، وفي الوطن العربي بشكل خاص، ويؤكد على أن إثارة هذه القضايا هو إثارة تطبيقية عملية ووظيفية مسندها الأول وعي الصلة بين الفكر والحياة، وبين المفهوم والسلوك، وليس هناك أي تقدم بلا تحديث، لأن التحديث يمثل أحد الشروط الأولية للحرية الإنسانية، والعلمية التجريبية، و العقلانية والإبداع الفكري.

ويتناول بالتحليل ماهية التحديث، ومظاهره المشخصة في الواقع الفعلي، ومفهوم العلمانية بوصفها مدخلاً منهجياً لقضايا المجتمع العربي المعاصر.



يطلب الكتاب على العنوان التالي: دار علاء الدين للنشر والطباعة والتوزيع
سوريا - دمشق ص.ب. ٣٠٥٩٨ - هاتف ٥٦١٧٠٧١ - فاكس ٥٦١٣٢٤١